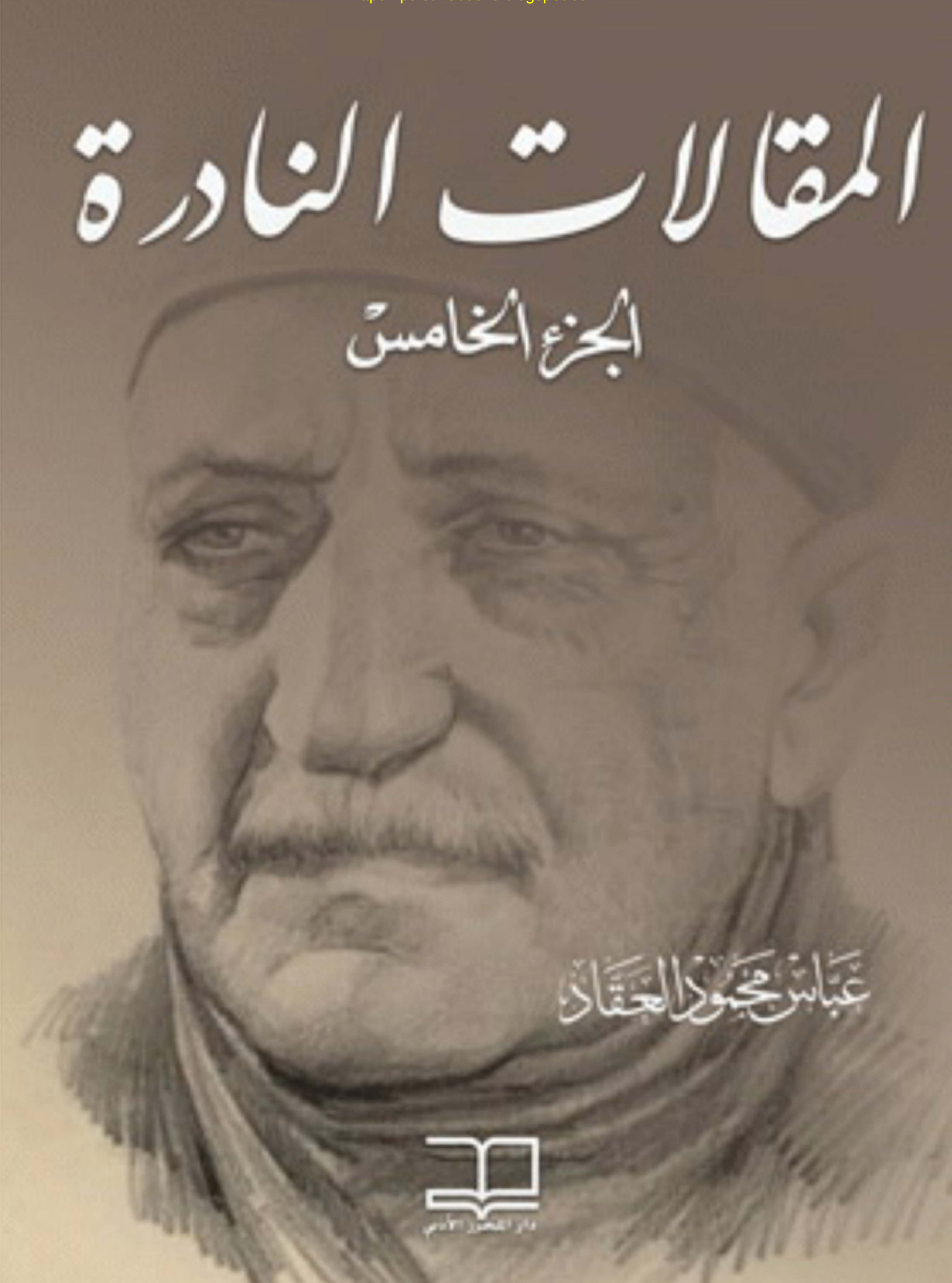

المقالات النادرة
الجزء الخامس
عباس محمود العقاد

جمهرة مقالات

محمود عباس العقاد

الجزء الخامس

في مذاهب الأدب

جمع وترتيب وتعليق

محمد حامد



بول فاليري

كان كاتب الخاصة، لأنه لم يكن كاتب العامة وأشباه العامة وهو لم يكن كاتب العامة وأشباههم، لأن هؤلاء يطلبون السهولة في التعبير والتفكير، وليس هو بسهل في تعبيره وتفكيره، بل كان لا يخلو من الغموض والتعقيد، ولا يهبط في أسلوبه عن مرتبة الجزالة والإتقان.

والعامة وأشباههم ينساقون لشيء من الرعونة والهوج في بدعة من البدع أو دعوه من الدعوات، وليس هو بصاحب رعونة أو هوج ولا بصاحب بدعة تصدع الأسماع أو دعوة تخلب العقول وتهيج الخواطر، بل كان أكثر ما يكون موفور الجد والرصانة، مكبوح العنان.

والعامة وأشباههم ينقسمون بين المعتركات والميادين، وليس هو من رواد المعتركات والميادين، بل كان كريماً على نفسه وعلى صحبه مؤثراً لعزلة الفكر وعزلة المقام.

ولا أحسب أن نصيراً من غلاة أنصاره يدعى له مزية الخصب والإشراق في نتاجه، ولكني كذلك لا أحسب أن مخالفاً من مخالفيه ينكر عليه مزية المتانة والسداد في جملة آثاره من الشعر ونثر ومن قصة ومقال. فهو متين شديد رصين، وإن لم يكن باللامع ولا بالمخصب أو المرتفع في الآفاق.

ذلك بول فاليري فقيد الأدب الفرنسي في أواخر هذا العام، بعد أن فقد في أوائله رصيفه رومان رولان.

والخاصة التي أعنيها هنا هي الخاصة الاجتماعية، وليست بالخاصة الفكرية أو الفنية.

وشأن هذه الخاصة الاجتماعية في فرنسا ليس بالقليل، فهي حتى اليوم صاحبة الكلمة التي لا تجهل في نصيب القادة العسكريين والقادة الفكريين، وفي الترشيح لرئاسة الجمهورية وللمجامع العلمية والأدبية، وهي بقية من بقايا النبلاء على عهد الإمبراطورية قد تنزوي عن الأنظار، وقد تغض الصوت حيناً بين جلبة السواد

وصيحة المفرقين في التجديد، ولكنها رابضة أبداً في مكمنها للوثوب إذا حانت لها فرصة الوثوب، ولعل وثبة بيتان باسم المحافظة على القديم لم تكن إلا رجعة من رجعات هؤلاء الخاصة الاجتماعيين في عاصمة

الفرنسيين.
هؤلاء الخاصة الاجتماعيون (سلبيون) في أكثر الأذواق والآراء، ولم تبق لهم قدرة قوية على الإيجاب والإنجاب.
فهم مثلا لا يعجبهم ما يعجب الدهماء والأوساط من الخفة والاندفاع، وهم لا يشاركون الجماهير في أذواق البدع وبهارج الحداثة، وهم لا ينطلقون في الضحك ولا في الحزن ولا في الغضب ولا في الهياج إلا بمقدار ما يسمح لهم أدب الصالون وشعائر النبل والوقار.
أما إنهم يرتفعون إلى الأفق الأعلى في التفكير والتقدير فليس ذلك عندهم بمضمون، وقد يضحون بالجمال الحي الرفيع أحياناً في سبيل الجمال الذي توحي به التقاليد.
وهذه كلها خصال ترشح (بول فاليري) عند هذه الطبقة للقبول والظهور، ويزيده قبولاً عندها أن تعلو في سماء الأدب الفرنسي نجوم باهرة لا تلتزم ذلك السمت الصحيح أو السمت المصنوع.
لم يقصد بول فاليري أن يكون على شرط هذه الطبقة في الأساليب، ولا أن يكتب وفاقاً لمزاجها الذي تروضه على السمت أو تصطنع فيه الوقار. ولكنه لو قصد هذا لما كان أقرب إلى مزاج تلك الطبقة مما كان، لأنه طبع على الرصانة وجاءه التعليم برفد منها يتمم ما جادت به الطبيعة عليه. فقد تعلم الرياضة ونشأ على نظام رجال البحر وقرأ الحكمة وشغف بأسلوب الأقدمين، فجنحت به السليقة والنشأة إلى ذلك أو أباه، واستفاد عند غير هذه الطبقة كرامة ومحبة لا كلفة فيها، لأنه لم يكن يخاصم أحداً على سمعة أو شهرة، ولم يكن يبالي الخصومة إذا عرضت له معتدية عليه!

إلا أنه كان يشعر بصفاته هذه ولا ينساها حين يقيم الموازين للشعر المأثور والأدب النفيس، فلم يكن يغفل عن شرط (الكبح) والاحتجاز في تعريفاته الفنية، ولم يكن يأبى الغض من مزية التدفق والإفاضة، لأنها تلتبس أحياناً بالتفيهق والثرثرة في غير جدوى فإذا عرف الشعر قال: (إنه ينبغي أن يكون عيداً للذهن، ولا ينبغي أن يكون شيئاً غير ذلك).

ولكنه يعود فيقول: (عيد أي فرح. ولكنه رصين، ولكنه مرتب، ولكنة ذو مغزى. أو هو صورة لغير هذه المطروقات الشائعة، أو صورة للحالات والمساعي التي تقبل الانتظام والاتزان...).

ولا يستثنى من ذلك الشعر الغنائي الذي هو أدنى أبواب الشعر إلى الطلاقة والجموح، فهو عنده (هتفة)، ولكنها متطور أو (مشغولة) بصناعة الفنان

ويقول في التفرقة بين الملكات الكامنة والملكات المكشوفة: (في طبع كل منا حماقة الخطأ بين المفارقة والاكتشاف، وبين الصورة المجازية والبرهان، وبين سيل دافق من العبارات وينبوع يفيض بالحقائق الكبرى، وبين ما نحسه نحن وما ينطق به لسان الغيب...).

وقد كان مزاجه من طبيعة العزلة والانطواء فيه، فكان لانطوائه على نفسه ينتزع من أحوالها القواعد والأحكام، ويعطيك الشواهد على سرائره الشخصية من معظم ما كتب بعد الروية والتفكير؛ فلا أعرف في المحدثين كاتباً تظهر أسبابه الشخصية في أسبابه الفكرية كما تظهر في هذا الكاتب على التفكير.

رجعت إلى بعض آثاره التي عندي بعد السماع بنعيه فقرأت منها مقالة القيم عن الإنسان الأوربي وهو من تحفة المعدودة التي يقل فيها التعقيد والغموض، وقد بدأه بكلمة عن (الإنسان) عامة قال فيها: إنه هو المخلوق الذي ينفرد بين سائر المخلوقات، ويعلو على سائر المخلوقات بالأحلام، وإنه أبداً مصروف عما هو كائن بما لم يكن بعد،

أو بما يرجو أن يكون، وإن الخلائق الأخرى تطيع التغيير الذي يطرأ عليها من خارجها، وهو وحده يطوع تلك العوامل المتغيرة بما توحيه إليه بواطنه وخفاياه.

ثم استطرد من هذه المقدمة إلى حصر الإنسان الذي ينشئ الأحلام في الزمن الحديث بين سكان قارة واحدة هي القارة الاوربية، والى حصر المشخصات التي خلقت قوام ذلك الإنسان في ثلاثة مراجع، وهي أو نظم الدولة الرومانية، والمسيحية التي ورثت كل شيء من رومة لا من بيت المقدس، ونموذج العلم النظري الذي يتمثل في الهندسة الإغريقية...).

ولا يعنينا هنا نناقش هذه الفلسفة من جانب النقد أو جانب الوقائع التاريخية، وإنما يعنينا أن نعقد الصلة بينها وبين مزاج الانطواء والعزلة (والتفكير الذاتي) الذي انطبع عليه بول فاليري.

فهناك بول فاليري الذي يتغنى بالأوربية كما تتغنى بها جميع أقوام القارة التي ضاعت عليها فرصة التغني بمجدها القومي منذ زمن بعيد أو قريب. فهم يذكرون دائماً انهم أوربيون حين يذكر الأمان انهم آريون، أو يذكر الإنكليز انهم من سلالة الانجلوسكسون، أو انهم بريطان (غير قاريين).

وهناك بول فاليري الذي يرجع بكل شيء في أوربا وفي المسيحية إلى رومة لأنة جاء من أب فرنسي وأم إيطالية، وكلاهما من عنصر اللاتين.

وهناك بول فاليري الذي يجعل الهندسة الإغريقية نموذج العلم الإنساني لأنه هو درس الهندسة واستوعب الكثير من آثار حكماء اليونان.

وهذه هي بعض دلائل المزاج التي تنطوي بين السطور، فضلا عن دلائله التي تبدهك منه بغير تنقيب طويل.

لست أنسى خيبة الأمل التي فجاني بها بول فاليري في أول عهدي بالمطالعة الفرنسية: فإنني تعلمت الفرنسية في السجن فاستطعت بعد أربعة أشهر أن أقرأ أناتول فرانس وبير لوتي واندريه موروا بغير مشقة أو رجوع كثير إلى المعجمات الميسورة؛ فحيل إلى أنني قد استغنيت عن المترجمات في قراءة الأدباء الفرنسيين من محدثين وأقدمين. ثم

جربت هذه المعرفة بعد خروجي من السجن في اندريه جيد ويول فاليري فإذا بي أرجع إلى المترجمات الإنكليزية ولا أزال أرجع إليها حتى اليوم.

وأحب أن أقول إنني أرى في أدب (بول فاليري) رأيا لا يمتزج بمرارة تلك الخيبة لأنه لم يذهلني عن محاسنه ولم يحملني على المبالغة في عيوبه.

فالرجل لا شك مثل معدود من أمثلة الثقافة الفرنسية في القرن العشرين، وله ولا شك رأي رجيح وقول رصين وتفكير قويم، ولكنني لا أذكر أنني أطلعت في كلامه الذي قرأته - وهو غير كثير - على فكرة رائعة أو غوصة عميقة أو نفخة تتجاوز طاقة الأوساط من الكتاب، فهو متين راسخ على وجه الغبراء، ولكنه لا يحسب بين أصحاب الأوج ولا بين أصحاب الأعماق.

وله نظرات في نقد الأدب والأدباء يقرأها القارئ فيقول صحيح صحيح! أو جميل جميل!. . ولكنه لا يراع بها ولا يفاجأ بها ولا يخرج بها عن الجادة المطروقة إلى معرج غير مطروق.

ومن الأمثلة الصادقة لأسلوبه في النقد وصفه لاناتول فرانس - وقد خلفه في المجمع الفرنسي - فقال عن كسله الحالم (إنه كسل نجم من القراءة الواسعة التي يصعب التفريق بينها وبين الدرس والاستقصاء. أو هو كسل كراحة السائل الموقر بخيراته وبركاته يليح لك في سكوته ببلورات على أحكم ما تكون من كمال التركيب. . .).

وأنت تقرأ هذا وتقرأ أمثاله في كلامه على الأدب والأدباء فتقول صحيح صحيح! جميل جميل!. . ولكنك لا تقف في طريقك مرة لتقول مرة. . آه. ويح الكاتب الساحر. . من أين له هذا الكلام؟

العدل الإنساني
في جرائم الحروب

كان بعض النقاد الأوربيين يكتبون عن حروب الإسلام الأولى فيذكرون منها في معرض النقد أن النبي عليه السلام كان يأمر بعقاب المشركين الذين أساءوا إلى المستضعفين كلما ظفر بهم بعد معركة من المعارك، ويحسبون أن عقوبة المقاتل لا تجوز لخصمه لأنه غير مسئول أمامه في شرعة القانون.

ومن الواضح أن هؤلاء النقاد قد نسوا أو تناسوا أن الأنبياء مطالبون بإصلاح الفساد حيث كان وليسوا هم حكومة من الحكومات تحاط دعوتهم بالأقاليم والحدود، فيجوز لهم على هذا الاعتبار ما ليس يجوز لساسة الدول وقواد الجيوش.

ولكن تشاء الأيام - بعد أربعة عشر قرناً - أن يأخذ الأوربيون بمبدأ معاقبة المقاتلين الذين يقترفون الجرائم سواء في ساحة القتال أو في غير ساحة القتال، وأن يبنوا ذلك على قاعدة مقررة لا يكثر الخلاف عليها، وهي أن الدول تسأل عن جرائمها وسيئاتها، فلا موجب لأن يعفى أفرادها - أو أجزاؤها - من العقاب، ولا يصح أن يخليهم من التبعة أنهم كانوا مأمورين مكرهين على الطاعة. فإن المتهم المكره لا يعفى من العقاب، وإن جاز أن تلاحظ حالة الإكراه في تقدير عقابه، إذا ثبت أنه كان مسوقاً إلى جناية بأمر رؤسائه وأصحاب السلطان عليه.

فالآن يجوز للخصم المقاتل الذي لا يطالب بما يطالب به الأنبياء من تعميم الإصلاح - أن يحاسب خصمه ويعاقبه على الجرائم التي تخالف القانون في بلاده. فإن كان القانون في بلاده لا يحرم الجرائم النكراء فقد سقط حقه في حماية الإنسانية وحماية الشريعة، وجاز أن ينال العقاب على هذا الاعتبار.

أما الجرائم التي يحاسب عليها المقاتلون فهي القتل والتحريض عليه، والغدر في طلب الإيواء أو اصطناع المرض والإصابة، واستخدام السموم والأسلحة المتفق على منعها، والإجهاز على الجرحى المستسلمين، والقسوة على الأسرى والمصابين بالجروح والأمراض أو اختلاس أموالهم التي لا تعتبر من الأموال العمومية، والتمثيل المعيب بجثث

القتلى والأموات، والاعتداء على المستشفيات والمعابد والمدارس ومخلفات الفنون والآثار، وإغراق السفن المستسلمة وتخريب المدن المفتوحة التي لا يدافع عنها، واتخاذ ملابس الجيش الآخر للغدر والتغرير، ونقض العهود أو شروط التسريح.

هذه وأمثالها هي الجرائم التي تجيز الدول اليوم أن يساق مرتكبوها إلى القضاء، وأن يتلقوا عليها عقاباً قد يصل إلى الموت

ولم يعرف عن النبي عليه السلام أنه عاقب أحداً من المشركين على جريمة غير هذه الجرائم وأمثالها، ولا سيما الغدر ونقص الكلمة وتعذيب المستضعفين.

ونقول إن الدول الحديثة قد صنعت خيراً بتقرير هذا المبدأ السليم في جرائم الحروب، وأن العمل بهذا المبدأ سيفيد بعض الفائدة وإن لم تمتنع به الجرائم كل الإمتناع، لأن الجندي الذي يستحضر هذه العقوبات وهو يحمل السلاح خليق أن يتورع عن العدوان مخافة القصاص عند الهزيمة، وهو لا يأمن الهزيمة كل الأمان ولا يضمن النصر في جميع الأحوال.

وليس من الظلم أن يحيق العقاب بمن يؤمر فيطيع، لأن الرجل الذي يمثل بالأبرياء ويهتك الأعراض ويقترف المحرمات لأنه أمر بذلك فأطاع لا يعفى من العقاب في وطنه ولا يخليه من التبعة أن يحيل الذنب على آمريه. فلا اختلاف في الأمر إذا حمل السلاح وتجرد للقتال.

وإنما الظلم في رأينا أن يقصر على المجرمين في الأمم المهزومة دون المجرمين في الأمم المنصورة، لأن الذي يعاقب على الذنب أولى أن يتجنبه ولا يغضي عنه، وإلا سقطت حجته في الإدانة وتوقيع الجزاء.

نعم إنه منطق الواقع الذي تقرره القوة، ولكن حكم القوة وحكم الشريعة لا يتفقان، فلا شريعة حيث يفعل القوي ما يشاء، ولا قوة حيث يجري العدل في مجراه.

وربما تعذرت التسوية بين المهزومين والمنتصرين في الوقت الحاضر أو في وقت قريب، لأننا لا نزال قريبين من أحكام الحرب التي لا تحرم على المقاتل وزراً يقترفه في حق إنسان يناصبه العداء أو يلقي له يد السلم على ملأ من الناس.

ولكننا نرجو أن تبلغ الإنسانية هذه المرتبة الرفيعة بعد خطوات لعلها لا تطول.

وأول هذه الخطوات أن تقام في بلاد المنتصرين أنفسهم محاكم مستقلة على مثال محكمة الغنائم التي تفصل في المنازعات بين حكوماتها وبعض الأفراد المحايدين أو المنسوبين إلى الأعداء. فقد حدث غير مرة أن قضت هذه المحاكم المستقلة على حكوماتها بالغرامة والتعويض، فكان فخر الحكومات بقضائها المستقل أنفع للأمة من كل مال تخسره في ساحة القضاء.

فإذا قامت هذه المحاكم وجب أن يباح لكل إنسان في أمة منهزمة أن يتقدم إليها بالشكوى من الجنايات التي اقترفها الجنود المنتصرون، وأن يدان الجناة بالعقوبات التي يدان بها المنهزمون، متى ثبتت جنايتهم بالبرهان الذي لا يقبل المحال.

وموضع الصعوبة هنا أن تعتبر شهادة المنهزم لتأييد دعوى المنهزم وكلاهما موتور متهم النية والشعور، ولكن الوقائع لا تثبت كلها بالشهادات، وليست الشهادات كلها مع هذا بالتي يلتبس فيها الحق والباطل كل الالتباس.

والخطوة الثانية في طريق العدل الإنساني بصدد الجرائم التي تقترف أثناء الحروب أن يؤخذ حق القضاء من الدول المنفردة ويوكل إلى هيئة عالمية يتبع في تأليفها نظام لا تغيره الهزائم والانتصارات، ويعرف أعضاؤها وأصول المقاضاة بين يديها قبل أن تعرف مصائر الحروب.

والخطوة الأخيرة - ولعلها لا تحسب من أحلام الخيال - أن تفلح الهيئات الدولية والمواثيق العالمية في منع الحروب وفض الخصومات من طريق التحكيم، فلا حروب ولا جنايات في أثناء الحروب ولا محاكمات أو عقوبات من جراء تلك الجنايات.

فإذا كان هذا حلماً من أحلام الخيال فدونه في الطمع أن تقع الحروب ولكن على الفيصل الواضح بين المحقين والمبطلين، فيتسنى للعالم كله أن ينصر المحق على المبطل، وأن يحصر شرور القتال في أضيق الحدود.

منى إن تكن حقاً تكن أعذب المنى! وإلا فهي على كل حال خير من اليأس الدائم من كل مصير.

الفن عام

نعم. لكن بأي معنى؟

(سير كنيث ماكنزي كلارك) هو في الوقت الحاضر أكبر النقاد في فن التصوير بالبلاد الإنجليزية.

وقد تولى إدارة المتاحف الوطنية الكبرى عدة سنوات وهو لم يتجاوز الثلاثين، وبلغ هذه المنزلة الرفيعة في عالم الفن ولما يتجاوز اليوم الثالثة والأربعين.

كتب هذا النقادة العالمي في إحدى الصحف اللندنية بحثاً بدل عنوانه على فحواه وهو (أن الفن ليس لكل إنسان).

ولا نطيل في تلخيص آرائه لأننا قد نستغني عن الإطالة في تلخيصها بمثلين اثنين من أمثلة المتكررة فيهما الكفاية فيما أراد البيان عنه.

إحداهما أن المتحف الوطني اشترى سنة 1840 صورة لفان آيك بثلثمائة وثلاثين جنيها إنجليزياً واشترى معها صورة لجيدو بألف وستمائة جنيه... والآن تقدر الأولى بثلثمائة ألف جنيه لو سمح ببيعها، ولا تزيد قيمة الأخرى على الثلاثين.

أما المثل الثاني فهو نتيجة استفتاء لهواة الصور في مجموعة من القطع الفنية الخالدة ومعها بعض القطع التي لا تعلو على طبقة الصور المعدة للإعلان وترويج البضائع.

بيع من هذه المجموعة ثمانون ألف نسخ، وكان أربعة أخماس الصور المعروضة فيها من آيات الفن الكبرى، وما بقي من المجموعة أخلاط وأو شاب.

والذين سئلوا عن رأيهم في أبدع هذه الصور جميعاً هم بطبيعة الحال هواة الفن الذين يسهل على أحدهم بذل الثمن الغالي في كتب التصوير.

ومع هذه أحصيت الأجوبة فإذا بالصور الست المفضلة كلها من غير الآيات الفنية الكبرى، مع أنها تبلغ أربعة الأخماس من صور المجموعة وليست هي بالقلة التائهة بين زحام تضل فيه الأذواق والآراء.
ونعتقد أن المثلين يتكرران في كل بيئة وفي كل فن من الفنون الجميلة، وأن النتيجة لا تختلف عن هذه النتيجة كبير اختلاف.

وإنما يلفت النظر في المثلين أن الغلطة في المثل الأول غلطة نقاد مختصين بالتقويم والتقدير في المتاحف العالمية المعدودة، وأن الغلطة في المثل الثاني غلطة جمهور غفير ولكنه هو جمهور الفن على كل حال.
فما الذي يفهم من هذين المثلين؟
لا يفهم منهما أن ذوق الفن حظ شائع بين سواد الناس، ولا أنه ذوق خاص بالعلية في عصر واحد.
فكيف يقال إذا إن (الفن عام) وإنه تراث عالمي أو تراث إنساني يقاس بمقياس الإنسانية جمعاء؟.
إنما يقال هذا بمعنى واحد لا معنى سواه.
وهو أن الفن (عام) بمعنى أنه للخاصة في جميع الأزمان وليس للخاصة في زمن واحد أو بيئة واحدة.
فإذا كان كذلك كان (إنسانياً) وكان عاماً بهذا المعنى دون غيره، لأن اتفاق الخاصة على استحسانه في كل زمن هو الدليل على أنه قائم على المزايا الإنسانية التي تنال بالفطرة المهذبة، ولا ترجع إلى الأسباب الموقوتة التي ترفع إلى منزلة الخاصة أحياناً في بعض العصور من لا يستحقون التمييز والترجيح.
فإذا كان العمل يروق الخاصة في بعض العصور ولا يروق الخواص في العصور الأخرى فذلك هو الدليل القاطع على أنه لا يروقهم لمزية إنسانية باقية، ولكنه يروقهم لسبب من سببين عارضين: أحدهما أن نزوة من النزوات التي تطغي على العقول والأذواق في

بعض الأحوال قد طغت على أولئك الخاصة فأضلتهم عن سواء السبيل، والآخر أنها خاصة مزيفة قد صعدت إلى مكان العلية والسراة لعيب من عيوب المجتمع الذي برزت فيه.

فمن قال إن (الفن عام) لا يصح أن يعني بكلامه هذا أنه خلق للعامة وكل من يعقل أو لا يعقل على السواء، وإنما يستقيم كلامه على وجه واحد وهو أن الفن الرفيع إنساني لأنه يعجب الممتازين من بني الإنسان في جميع العصور.

ونحن نقول العامة والخاصة في مسائل الفن والأدب، ونقصد بهما العامة والخاصة في الأذواق والأخلاق والملكات، ولا نقصد بهما عامة العرف الاجتماعي أو خاصة الأوضاع والتقاليد.

فالغني قد يكون من أحقر العامة في أذواقه وأخلاقه وملكاته، والفقير قد يكون من أرفع الخاصة في تلك المزايا الإنسانية العليا، وقد يكون هو مبدع الآيات الغوالي في الأدب والتصوير والموسيقى والتمثيل كما حدث ويحدث إلى آخر الزمان.

بل نحن نرى أن العامية أوسع نطاقاً من فوارق الغنى والفقر والذكاء والغباء.

فقد يكون الرجل خاصة في الهندسة وعامة في الشعر والكتابة، وقد يكون خاصة في الأدب وعامة في الموسيقى والتصوير، وقد يكون خاصة في فقه اللغة وعامة في أذواق الفنون، وقد يكون خاصة في الخلق والإنتاج وعامة في النقد والشرح والتفسير.

لأن الإنسان الذي يرتقي إلى مرتبة الخاصة في جميع المحاسن الإنسانية غير موجود ولا يتأتى له وجود.

والمقصود على هذا بخواص الفنون والآداب هم أولئك الذين يحسبون فهمها ويملكون وسائلهم وموازين الترجيح فيها.

وعلى هذا الاعتبار يصح أن يقال كما قال أناتول فرانس إن الجمال الفني سهل وإنه على قدر سهولته يكون نصيبه من الجمال.

فأسهل الفنون هو أجمل الفنون.

ولكن ينبغي قبل ذلك أن تسأل: سهل هو على أي الناس؟

فلو كان المقصود أن تكون سهلا على جميع الناس لخرج من الفنون العليا فن المتنبي وأبي العلاء وابن الرومي والبحتري وهو مر وجيتي وشكسبير، وارتقى إلى ذروة هذه الفنون كل نظام من سوقة الجماهير يطربهم بالأزجال والمواويل.

ولكن المقصود بالسهولة هم أولئك الذين استعدوا بفطرتهم وتهذيبهم لفهم الجمال الرفيع في آيات مبدعيه والمعبرين عنه من الشعراء والأدباء والفنانين.

وعلى هذا المعنى أيضاً يقال إن (الفن عام) لأنه يعم كل من تهيأ بفطرته وتهذيبه، وكلاهما من صفات بني الإنسان، وليسا من الصفات المستعارة للآدميين من خارج الحياة الآدمية.

والأمر بعد أوضح من أن يحتاج إلى عناء في إثباته وتمييز صوابه من خطئه.

لآن الحقيقة التي لا مراء فيها أن الأذكياء أكثر من الأغبياء، وأن أصحاب الأذواق أكثر من

المحرومين منها، وأن دقائق البلاغة وأسرار الجمال أخفى من البلاغة الشائعة والجمال المبذول، وأن الإنسان بالفطرة والتعليم معاً أرجح من الإنسان بالتعليم وحده أو بالفطرة وحدها.

ومع ثبوت هذه الحقيقة واستغنائها عن اللجاجة في إقامة البرهان على صحتها لا تكون الدعوة إلى تجريد الفنون من الخاص والعام، ومن الرفيع والوضيع، إلا مسخاً للمزايا وهبوطاً للصاعدين وتسوية بين الذي هو أدنى والذي هو خير.

ولم نر قوياً وهب له الله الصحة يتمارض لأن في الخلق مرضى وضعفاء.

ولم نر ذكياً رفيع الذهن يحرم على نفسه الارتفاع إلى ذراه لأن في الخلق أغبياء لا يطاولونه إذا ارتفع ذلك الارتفاع.

ولم نر صحيحاً موفور الاشتهاء للمآكل أكل الممعودين، لأن الممعودين لا يهضمون كل ما يهضم من الطعام.

فلماذا نحرم على النوابغ والموهوبين أن يفكروا في شيء لا يقوى على التفكير فيه من حرموا النبوغ وهبات الخلق والابتكار؟

ألان الطعام أرفع وأكمل من الذوق والفكر والشعور؟ ألان الارتفاع والامتياز حرام والشيء الوحيد المباح هو الانحدار والتساوي بين نزلاء الحضيض؟

ليقل ذلك من ينفعه أن ينحدر الصاعدون، وأن تخلو الدنيا من التفوق والرجحان.

وإذا قالوه فلا سبيل لهم إلى تحقيقه إلا بقوة الحيوان دون قوة الإنسان.

أما الإنسان فهو لا يقول هذا ولا يستريح إلى سماعه، ولا يأبى أن يكون الفن عاماً لا يستأثر به أناس بغير الحق والاستعداد، ولكنه يأبى أن يعم ليسقط فيه الرفيع إلى منزله الوضيع، لأن زواله خير من بقائه على هذه الحال.

في مصر فلسفة

نعم في مصر فلسفة

ونحمد الله على ذلك كما حمد فردريك الكبير ربه على أن في برلين قضاء

ولكننا نحن أولى بالحمد من فردريك الكبير، لأن القضاء العادل ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية يتفقدها الناس إذا فقدوها، ويجدونها إذا طال تفقدها، وكان بهم صلاح لوجودها.

أما الفلسفة فلا يبحث عنها من يفقدها، لأن من يفقدها يجهلها ولا يحفل بها، وقد يسخر منها إذا سمع بذكرها، وقد يتفق أصدقاؤها وأعداؤها على أنها نافلة من النوافل وزيادة من الزيادات، وإن قال الأصدقاء أنها نافلة الكمال ولا غنى عن الكمال، وزيادة الفضل ولا تطيب للفاضلين حياة المفضولين

فإذا كان القضاء العادل ضرورة محسوسة فصناعة الفلسفة ليست بضرورة من ضرورات المعاش، أو هي على الأقل ليست من الضرورات المحسوسات: تلك ضرورة وطن وزمن، وهذه ضرورة لا يشعر بها الإنسان إلا إذا تجاوز نطاق الأوطان وأصبح نطاقه الكون كله، في كل زمان

أو هي العلم الكلي كما قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي:

(فان العلوم منها جزئية ومنها كلية، والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات. . . مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ما له مبادئ

ذلك ولواحقه. . . أما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة، وفي أنواعه ولواحقه، وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص وما يجري مجرى هذه، وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات، وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله ﷻ. . . لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود. فالقسم الذي يشتمل منه على إعطاء مبدأ الموجود ينبغي أن يكون هو العلم الإلهي، لأن هذه المعاني

ليست خاصة بالطبيعيات بل هي أعلى من الطبيعيات عموماً. فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة، وواجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة. . .)

وكلام صاحبنا الفارابي على تركيته العربية أوعربيته التركية كلام صحيح في التعريف بفضل الفلسفة أو البحث في ما وراء المادة وما وراء الزمان والمكان، ولكننا بعد ما قدمناه في موقع الفلسفة من الضرورة نعود فنقول: إنها ليست من البعد عن حياتنا الفردية أو حياتنا الاجتماعية بحيث تخرج من عالم الطبيعة إلى ما وراءها، وإن الإنسان ما عيش وإن يعيش بغير فلسفة حياةٍ منذ بحث في العلاقة بينه وبين العالم المنظور والعلم المحجوب، ومرحلة الحياة كما قلنا في بعض كتبنا الحديثة: (كجميع المراحل التي نقطعها من مكان إلى مكان، لا تركب القطار حتى تحصل على التذكرة، ولا تحصل على التذكرة حتى تعرف الغاية التي تسير إليها. غاية ما هنالك من فرق بين راكبين أن أحدهما يقرأ التذكرة والثاني لا يقرأها، أو أن أحدهما يؤدي ثمنها من ماله والثاني يؤدي له الثمن من مال غيره.

والعجب أن بعض الفضلاء من طلاب الحقيقة لا ينظرون إلى الفلسفة هذه النظرة، ولا يحجمون عن نعتها باللغو الفارغ والهذر الذي ليس وراءه طائل، وكذلك فعل الكاتب النزيه الأستاذ نقولا حداد حين جرى البحث على صفحات (الرسالة) عن وحدة الوجود، فضرب المثل على سخف المذاهب الفلسفية القديمة بقول فيثاغورس أن العدد هو سر الوجود، وإن النسبة بين الأشياء هي نسبة بين أعداد

قال فيثاغورس ذلك قبل خمسة وعشرين قرناً، فكان فرضه هذا أقرب إلى الصدق من فروض علمية كثيرة فتن بها الناس إلى سنوات

وقاله فيثاغورس حين رأى أن الأوصاف كلها قد تفارق الموجودات من لون أو لمس أو صلابة أو ليونة أو وزن أو ما شابه هذه الأعراض الكثيرة إلا العدد؛ فانه ملازم لكل موجود، فرداً كان أو اكثر من فرد، وكاملا كان أو غير كامل، وأن الفروق بين الأشياء هي فروق بين تركيب وتركيب أو فروق بين نسب الأعداد، وأن الكون كله (دور موسيقى) هائل يدور على قياس منسجم كما يدير العازف الماهر الحان الغناء

وأنشد الكون ألحانه التي لا عداد لها، وتوالت الفترات التي بعدها نحن بالسنوات والقرون، وظهر اليوم للباحثين أن الأجسام نسب بين أعداد، وأن الفارق بينها فارق في هذه النسب

دون غيرها، وأن التناسق في هذه النسب اصدق من أجرام المادة الملموسة باليدين، وأن الأصح في تركيب الذرة أن يقال انه (عددي) لا أنه (مادي) ملموس

وإذا قال فيثاغورس هذه المقالة قبل خمسة وعشرين قرناً، فليس من حقه أن توصف مقالته بالفراغ وهي أملأ من فروض العلماء بعده في معنى الوجود وفوارق الأجسام، وهي على أضعف الأحوال أدق من قول بعض العلماء إن أصل المادة أثير

وكان الفلاسفة يبحثون في العقل والمادة من عهد الفراعنة إلى عهد اليونان إلى عهد العرب إلى عهد الأوربيين المحدثين

يسأل سائل: أهما محدثان أو قديمان؟

ويسأل آخر: وإذا كانوا محدثين فمن الذي أحدثهما؟

ويسأل غيرهما: وإذا كانا قديمين فكيف يتفق قديمان ليس لواحد منهما بداية ولا نهاية؟

ويعود هذا السائل أو ذاك فيقول: وإذا كان أحدهما سابقاً للآخر وموجوداً له فأيهما الأول وأيهما الثاني في ترتيب الوجود؟

ويفترق المجيبون فيقول فريق منهم: إن الحيوان ظهر بعد الجماد وإن الإنسان ظهر بعد الحيوان، فالمادة أذن اسبق إلى العقل من الترتيب

ويقول آخر: إن فاقد الشيء لا يعطيه، وإن العقل أشرف من المادة، فهي لا تخلقه وهو أولى بأن يخلقها ويسبقها في الوجود على الأقل سبق العلة للمعلول

كلام فارغ هذا؟

أهو كلام لا يعنينا ولا يدخل في حسابنا؟

كلا. . لأن التفسير المادي للتاريخ مذهب عمليٌّ في الحياة الاجتماعية قام على القول بأن المادة هي القديمة وأن العقل هو الحديث، وتوطدت عليه دعوة (كارل ماركس) التي فعلت بعد ذلك الأفاعيل في مجرى السياسة العالمية وفي مجرى العلاقة بين الطبقات، ولو استطاع فيلسوف أن يقنع الإمام وأتباعه بقدم العقل وحدوث المادة لتغير تاريخ الكرة الأرضية وتغيرت نظرات الملايين من الناس إلى الحياة

فهذه الصناعة التي تسمى بالفلسفة لا تغادر الطبيعة كل المغادرة ولا تنطلق منها إلى ما وراءها بغير رجعة إلينا في حياة الغذاء والكساء

وإهمال هذه الصناعة غير مأمون على مهمليها، لأن الفرق بين الفلسفة الصالحة والفلسفة الطالحة قد يكون فرقاً بين ثورة واستقرار، أو بين حرب وسلام، أو بين هداية وضلال

ونحن حين نذيع البشارة بقيام الفلسفة في مصر لا نذيع بشارة في سماوات الخيال، ولا ننسى الذين يعيشون ويعلمون أنهم يعيشون لأنهم يأكلون ويشربون ويلبسون، أو لأنهم لا يطلبون من هذا الوجود مطلباً غير المأكل والمشرب واللباس

نعم في مصر فلسفة

نعم وفيها عناية بالكتب الفلسفية

وآية ذلك أننا تلقينا في عام واحد نحو عشرين رسالة في المباحث الفلسفية وما إليها، وعلمنا أنها تقرأ في بيئة المتعلمين الذين يؤدون الامتحان المدرسي وتقرأ في بيئة المطلعين الذين يقنعون بالاطلاع

من هذه الرسائل القيمة رسالة للأستاذ الجليل مصطفى عبد الرزاق باشا عن فيلسوف العرب والمعلم الثاني والشاعر الحكيم وابن الهيثم وابن تيمية، فيها أو في تعريف ينال بمثل هذا الإيجاز

ومنها كتابا الأسرة والمجتمع والمسؤولية والجزاء للدكتور علي عبد الواحد وافي أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب، وقد نوهنا بالكتاب الأول في (الرسالة) وثانيهما في طبقة الأول من حيث الإفادة والتحقيق

ومنها كتب ثلاثة في (الفلسفة الرواقية) وسيرة الإمام محمد عبده، وشخصيات ومذاهب فلسفية للدكتور عثمان أمين، وأولها أوفى كتاب بالعربية في موضوعه، ويضارع خيرة الكتب الأوربية في هذا الموضوع، وقد أنصف الأستاذ الإمام في سيرته الوجيزة، وصحح أوهاماً شائعة في الشخصيات والمذاهب الفلسفية، وأغنى المتطلعين إلى هذه البحوث عن كثير من المراجعات

ومنها التعليم عند القابسي للدكتور الأهواني، وهو بيان لفن من الفنون كان المضنون أن العرب أهملوه، فألم الدكتور بتاريخه وشرح آراء القابسي فيه

ومنها كتاب التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، وكتاب الشعراني إمام التصوف في عصره، وكتاب الأحلام للدكتور توفيق الطويل مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول، وكلها نمط

واحد في حسن التقسيم وتقرير المعلومات وفطانة التعقيب

وظهرت إلى جانب هذه الكتب القيمة والرسائل المسعفة مجلة مقصورة على علم النفس للأستاذين يوسف مراد ومصطفى زيور تعنى بأشراف البحوث المتخيرة في موضوعها، وتشغل مكاناً لم يكن بالجميل أن يفرغ بعد الآن باللغة العربية

ويجب أن نقرر هنا أننا أحصينا ما رأيناه، ولم نحص كل ما صدر للجمعية الفلسفية أو لغيرها من دراسات الفلسفة والتصوف وعلم النفس وما إليها

وبعض هذا يكفل للمباحث الفلسفية حيزاً موقراً في هذا البلد ويجيز لنا أن نقول: أن في مصر فلسفة، وإنها بشارة تذاع، لأنها بعض الأدلة على انتقال المصريين من عالم

الضرورة إلى عالم الحرية والاختيار، ومن أسر الحاجة التي لا تخلو من عبودية إلى شرف الكماليات التي لا تخلو من عزة وارتفاع

وقد وودنا لو استطعنا أن نبسط القول في كل كتاب من هذه المجموعة النفسية، لولا أنها حرب خاطفة تقابل بإشارات خاطفة، وإذا بلغ بأصحاب الفلسفة أن يشكو الناس سرعتهم ونشاطهم، فتلك علامة خير وحجة على من يحسبون الفلسفة قرينة للدعة والركون إلى السكون

لكن نشاطهم هذا يغريني باقتراح عليهم أوحاه إلى حديث مع أستاذ الجيل وكاشف أرسطو للعرب في هذا الزمان العلامة الكبير أحمد لطفي السيد باشا مد الله في عمره وأدام به النفع والهداية

فالأستاذ قد ترجم لأرسطو كتاب الأخلاق وكتاب الكون والفساد وكتاب السياسة، وينوي أن يترجم له كتاب الروح أو كتاب ما بعد الطبيعة

وما ترجمة الأستاذ الجليل هو أصح ما نقل عن المعلم الأول إلى اللغة العربية، وقرين في الصحة والوضوح لأفضل الترجمات في اللغات الأوربية

ولكن لا يزال الغلط البالغ محيطاً بالمنقولات الأخرى عن أرسطو منذ تصدى له البساطرة والإسرائيليون الأندلسيون، لأن الجلة من أولئك المترجمين كانوا يجهلون معاني الفلسفة ويجهلون دقائق العربية، ولا ندري الآن مبلغ علمهم باليونانية، وليس أولى بتصحيح أغلاطهم من عصرنا هذا الذي تيسرت فيه مراجع الفلسفة اليونانية وتيسرت فيه العناية بها

والترجمة عنها

وقد قد خطر لي أن ترجمة أرسطو وأفلاطون عسيرة على الفرد إذا استقل بها، ميسرة للجماعة إذا تعاونت عليها، فماذا على شبابنا الفضلاء المتفرغين للفلسفة بأنواعها لو تقاسموا بينهم آثار الحكيمين جميعاً ففرغوا منها في عام واحد أو عامين؟

أن في أرسطو وأفلاطون لما يصلح العقول ويقوّم التفكير حتى في هذا الزمان، وما تباعد فيه الخلف بين آرائهما وآراء عصرنا حقيق بالدراسة كتلك الآراء الخالدة التي لم يطرأ

عليها الخلف والتغيير، لأن دراسته دراسة لعقل الإنسان، وهو موضوع الدراسة في كل أوان

وعمل الجمعية الفلسفية ناقص إذا بقيت اللغة العربية بين لغات الحضارة خلواً من ترجمة صحيحة للحكيمين الخالدين، وظننا بها أنها قادرة على التمام

وطلب التمام على من يستطيعه فرض عين في لغة الحكماء، وهي هنا قريبة من لغة المتصوفة ولغة الفقهاء

الفلسفة مأمونة

(أثمن الله على الخطر؟... إن الفلسفة خطر على أصحابها وخطر على عقول العامة، لأنها ما زالت منذ كانت تثير الظنون وتعرض المشتغلين بها للقيل والقال...)

قرأت هذا في كتاب غفل من الإمضاء، فكان في ذلك بعض الدليل على أن اتهام الفلسفة بالخطر في زماننا هذا هو الخطر الذي يستتر منه الناس

وأبادر فأقول لصاحب الخطاب ومن على رأيه إن الكتب الفلسفية التي أشرت إليها في مقالي السابق بالرسالة ليست من الكتب التي يختلف فيها قولان، لأنها تتناول المباحث التي يتفق على دراستها رجال الدين ورجال العلم ولا يتحرج من قراءتها أصحاب رأي من الآراء.

ونحن مع هذا في زمان غير الزمان الذي كان يخشى فيه على الفلاسفة والمتفلسفين.

وبودي أن أقول بعد هذا وذاك إن الفلسفة مظلومة في تلك الأزمنة التي كانت تتخذ فيها ذريعة للتنكيل بمن أصابهم التنكيل من جرائها أو من جراء الانتساب إليها.

فقد ظلموها والله حين أصابوا باسمها من أصابوه، فإنما كانوا يحسدون الفيلسوف على مكانة مرعية أو ينغصونه لعلة ظاهرة أو خفية، فيظلمونه ويظلمون الفلسفة معه، ويجهل الأمر من يجهله فيقول إن هؤلاء الظالمين منصفون لأنهم عاقبوا من يستحق العقاب ولم يأخذوه بغير جريرة ولم يختلقوا عليه الذنوب!

ولو كانت الفلسفة هي العلة الصادقة لأصابت النكبات كل فيلسوف يبحث فيما وراء الطبيعة وبتصدي للكلام في أصل الوجود أو أصول الموجودات.

ولكنهم لم ينكبوا من الفلاسفة في الواقع إلا من كان ذا منزلة محسودة ومقام ملحوظ، وإلا من دخل معهم في مشكلات السياسة ومطامع الرئاسة، أو كانت لهم عنده ترة يتمحلون الأسباب لمجازاته عليها، فيرجعون بها إلى هذه الفلسفة المسكينة، وهي غنية بالعلل والأسباب!

وإلا فما بالهم لم ينكبوا الكندي والفارابي ونكبوا ابن سينا الوزير وابن رشد قاضي القضاة؟

فالكندي كان رجل ميسور الحال موفور المال ولكنه اعتزل الناس ولم يشترك معهم في

مطامع الرئاسة فتركوه يتفلسف كما يشاء، وكان قصارى ما أصابه من ألسنتهم أنهم تندروا ببخله وزيفوا الأحاديث عن عشقه وغرامه، وسلم له رأسه إلا مما سرى إليه - فما قيل - من وجع في الركبة قد استعصى على العلاج والفارابي نظر إلى محيط السماوات وأعرض عن الأرض ومن عليها وقال في رياضته الهندسية ورياضته الفلسفية:

وما نحن إلا خطوط وقع ... ن على نقطة وقع مستوفز

محيط السموات أولى بنا ... ففيم التزاحم في المركز!

فقال له: دونك وما تشتهي من محيط السموات، ودعنا وما نتزاحم عليه من هذه المراكز والنقاط!

أما ابن سينا فقد زج بنفسه بين المتنازعين من الأمراء والرؤساء فزجوه في السجن وألجئوه إلى النفي وضيقوا عليه المسالك وعلموه طلب السلامة في زوايا الإهمال.

قال تلميذه ومريده أبو عبيد الجوزجاني (ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها. ثم اتفق تشويش العسكر عليه وإشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره أخذوه إلى الحبس

أغاروا على أسبابه وأخذوا ما كان يملكه وسألوا الأمير قتله فامتنع منه، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد. . .) إلى أن عاد.

فالعلة في الأرض لا في السماء.

والمصيبة من (الطبيعة) لا مما وراء الطبيعة.

وآفة الرجل أنه أراد أن يكبح السلاح بالحكمة، ولو أستُطيع ذلك لاستطاعه أرسطو في سياسة الإسكندر. . وهيهات.

ثم مات الرجل في داره حينما زالت عنه رهبة السلطان ولم يمت في الحبس كما وهم بعضهم في قول بعض حاسديه:

رأيت ابن سينا يعادي الرجا ... ل وبالحبس مات أخس الممات

فلم يشف ما ناله بالشفا ... ولم ينج من موته بالنجاة

وإنما كان (الحبس) في اصطلاحهم بديلا من داء (الإمساك) في اصطلاح هذا الزمان!

وقد صدق هذا الحاسد الشامت حين رد البلية كلها إلى معاداة الرجال لا إلى معاداة الله أو معاداة رسل الله.

وابن رشد جمع على نفسه بين حسد الوجاهة والنباهة وبين سخط العظماء ونكاية ذوي السلطان.

شرح كتاب الحيوان لأرسطو وهذبه وقال فيه عند ذكره الزرافة (رأيتها عند ملك البربر). . . وكان إذا حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شئ من العلوم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي! ولا يخاطبه بألقاب الملوك والخلفاء.

فجزاه (ملك البربر) دقة بدقة ونكاية بنكاية، ورآه يستكثر عليه أن ينسب إلى العرب أو يسمى بخليفة المسلمين فقال له: بل أنت الدخيل على أمة العرب وملة الإسلام فيما صح لدينا من الأنساب التي لا تقبل الكلام!

وهكذا أصبحنا (خالصين)!. . .

وأصبح (محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد) يستر وراء هذه الأسماء سلسلة من أسماء بني إسرائيل، ونفوه إلى محلتهم في جوار قرطبة لأنه دسيسة على المسلمين من سلالة اليهود الذين يفتنون أتباع محمد بفلسفة اليونان!

ولولا تلك المقابلة في الإساءة والانتقام لجاز أن يلتصق هذا الظن بالرجل وإن لم يقم عليه دليل أو قام الدليل على نقيضه، لأن أعدى أعدائه الشامتين به في نكبته قد نفي هذه الدسيسة عن نسبه وشهد لجده بالتقوى والصلاح حيث قال:

لم تلزم الرشد يا ابن الرشد ... لما علا في الزمان جدك

وكنت في الدين ذا رياءٍ ... ما هكذا كان فيه جدك!

ومَن قائل هذه الشهادة في جده؟ هو الحاج أبو الحسين بن جبير الذي جعل من أهاجي ابن رشد أغنية يرتلها ويعيد ترتيلها على اختلاف القوافي والأوزان. فقال في تلك الأهاجي الكثيرة!

ألان قد أيقن ابن رشد ... أن تواليفه توالف

وقال:

كأن ابن رشد في مدى غيه ... قد وضع الدين بأوضاعه

وقال يحرض على قتله:

وقد كان للسيف اشتياق إليهمُ ... ولكن مقام الخزي للنفس أقتل

ولو رجعنا إلى سر هذه البلية كلها لوجدنا أن (علا في الزمان جدك) هي تفسير هذه الأبيات أو تفسير تلك النكبات، وإن الزرافة التي عند (ملك البربر) هي التي أدخلت نسب الرجل في سلاله بني إسرائيل.

فالخطر يا صاحبي على الفلاسفة من الدنيا لا من الدين، ومن الخاصة الحاسدين لا من العامة الغافلين

وما خطب العامة والفلسفة وهي لا تصل إليهم وهو لا يصلون إليها ولا تنعقد بينهم وبينها علاقة نظر ولا علاقة سماع؟

فإذا تحرك العامة فابحث عن (الصلة) بينهم وبين القضية فلن تجدها في أكثر الأحوال إلا نكاية حاسد أو وشاية جاحد أو حجة ظالم يستر ظلمه للفلسفة بدعوى الإنصاف للدين، وإن الدين منه لبراء.

واعلم يا صاحبي أن العامة في كل زمان وحش محبوس لا ينال فريسته إلا بعد تحريش وانطلاق، وإن الذين يحرشونه ويطلقونه هم أصحاب الدنيا وعروضها وليسوا بأصحاب العقائد وفروضها. إلا في النادر الذي يحسب من الاستثناء.

وما أصدق المعري حين قال متسائلا: ما للناس ولي وقد تركت لهم دنياهم!

فإنه لمس الداء في أصوله حين حسب أن ترك الدنيا يتركه في أمان، وقد تركه فعلا في أمان إلا من القيل والقال، وهو أهون ما يمر بالرجال.

تفلسف يا صاحبي كما تشاء ودع الناس يتفلسفون كما يشاءون فما دامت فلسفتك لا تصيب أحداً في دنياه ولا تفيد أحداً في دعواه، فأنت ظافر برضوانهم وظافر عندهم برضوان.

أما إذا أصبت دنياهم ونقضت دعواهم فيا ويلك إذاً من الأرض والسماء، ويا سوء ما تلقاه من العلية والدهماء، ولو زكاك النبيون وشهد لك الأولياء، ولزمت الصلاة والدعاء في كل صباح ومساء.

ومالك تذكر الخطر على الفلاسفة ولا تذكر الخطر على حماة الدين من الأنبياء والمرسلين؟ فهم الذين علموا الناس الأديان وهم الذين يثار الناس باسمهم حين يثارون على الفلاسفة ومن يزعمونهم من أهل النكران والجحود، ولو وزنت حظوظهم من البلاء والاستهزاء ووزنت معها حظوظ الفلاسفة والمتفلسفين، لما حارت (شركات التأمين) بين أصحاب

اليسار وأصحاب اليمين.

هي الدنيا يا صاحبي تظلم الدين كما تظلم الفلسفة بما تدعيه عليه وعليها، واحسبني قد باكرت هذا المعنى القديم حين قلت قبل نيف وثلاثين سنة:

لو كان ما وعدوا من الجنات في ... هذى الحياة لسرهم من يكفر

فدع دنياهم وتفلسف على بركة الله، وأننت في أمان من الله ومن عباد الله.

معرفة الطريق...

قد يصل المرء إلى المعرفة الجوهرية عرضاً، وهي التي نسميها هنا معرفة الطريق

وقد احتاجت معرفة الطريق في عصرنا هذا إلى شئ من الإنصاف بعد أن جار عليها الناقدون كل الجور، وزعموا أن النظرة العرضية لا تؤدي إلى معرفة يعتد بها على الإطلاق

وفي اعتقادنا أن تاريخ المذاهب الفكرية كلها إنما هو تاريخ جور واعتدال، أو تاريخ إجحاف وإنصاف، أو تاريخ تجاوز للحد ورجوع إليه، وقد يكون الرجوع إلى ما دون الحد بكثير أو قليل، فيحتاج الفكر إلى رجعة أخرى ليستقر على الحد الصحيح

أفرط الناس في الإيمان بالمنطق، ثم أفرطوا في الإيمان بالسماع، ثم أفرطوا في الإيمان بالعلوم التجريبية، ثم جمعوا بين المنطق والسماع والعلوم التجريبية في تقديرات علم النفس الحديث، ثم لعلهم يعودون كرة أخرى إلى حدود المنطق السليم، ولكن لا وراء الحدود في هذه المرة ولا أمام الحدود، بل على سواء الحد الصحيح

ومن الأراجيح الفكرية التي تجاوزت الحد جيئة وذهوباً أرجوحة الكلام في مشاهدات السائحين، أو تعليقات الناظرين إلى الأمم من عرض الطريق؛ فقد أنكرناها وغلونا في

إنكارها كأن النظرات العارضة لا تميز أمة من أمة ولا مدينة من مدينة، وكأنها لا تطلب لذاتها في بعض الأحيان للدلالة على حكم المفاجأة الأولى، وكثيراً ما تكون المفاجأة الأولى هي المميز الواضح بين الناظرين كما تكون هي المميز الواضح بين المنظورات

كان (فيليب جويدالا) الأديب الأسباني أصلا والإنجليزي نشأة يعبر بالقاهرة، فسألته: أتنوي أن تكتب شيئاً عن رحلتك؟ فقال ضاحكا: لا أظن أن أيامي القصيرة في هذه الرحلة تكفي لتأليف الكتب في موضوعها. ثم قال: لعلي أنا السائح الوحيد الذي قضى في روسيا نحو أسبوع، ولم يخرج منها بموضوع كتاب.

ومراد الأديب بما قال أن يسخر من عجلة المؤلفين في الحكم على الشعوب التي يعبرون بلادها ولا يطيلون المقام بين أهلها، وهو على حق في هذه السخرية إذا كان الموضوع الذي يتصدى له أولئك المؤلفون العابرون مما يحتاج إلى إطالة الدرس وكثرة المراجع والأسانيد، ولكن السخرية جائرة على أولئك المؤلفين إذا كان همهم الأكبر تسجيل ما شاهدوه وما أحسوه ووقع هذه المشاهدات في أذهانهم ومخيلاتهم للوهلة الأولى، فإننا نخسر كثيراً من حقائق المشاهدات إذا أهملنا منها الجانب الذي يفاجئنا بآثاره النفسية، ولو تغير حكمنا عليها بعد ذلك، لأن الآثار التي تتغير هي أيضاً صورة من صور الدلالة، ولون من ألوان الشعور والتفكير.

خطر لي هذا الخاطر وأنا أستمع اسماً من الأسماء تغلب فيه النسبة إلى بلد من البلاد المصرية.

فرجعت بي الذاكرة إلى العهد الذي كانت النسبة الإقليمية تغلب فيه على معظم الأسماء إن لم تغلب على جميع الأسماء.

فكنا نسمع مثلا أسماء: علي الجرجاوي، وحسن الأسيوطي، ومحمد الشرقاوي، وأحمد الفيومي، وحسين المنياوي، وموسى الشندويلي، ومحمود الدمنهوري، وكثيراً من أشباه هذه الأسماء المنسوبة إلى الأقاليم.

ثم عبرت فترة على الديار المصرية قلت فيها الأسماء المنسوبة، ثم أوشكت أن تزول.

ألا يدل مجرد الاستماع إلى أسماء هذين الجيلين على تاريخ الوطنية المصرية منذ خمسين أو ستين سنة؟ ألا يفهم منه أن المصريين قد شعروا بوطن عام تنطوي فيه الأقاليم بعد أن كانت أوطانهم في رأيهم هي تلك الأقاليم التي حجبت عنهم النظر إلى (الوطن العام).

وتسمع بين الأسماء اسم البحيري والشرقاوي ولا تسمع اسم الغرباوي أو الغربي منسوباً إلى إقليم الغربية، بل ينسب الناس أبناء هذا الإقليم إلى بلادهم: كالطنطاوي والدسوقي والمحلاوي والسنطاوي، وغيرها من المنسوبات إلى بلاد الغربية وقراها. فهل من العجلة أن يفهم من ذلك أن التقسيمات الإدارية لم تكن مما يحفل به المصريون في عهدهم الغابر، وإن أسماء الحكومة غير أسماء الشعب في لغة الجماهير؟ ألا يلاحظ من هذا أن الموقع هو المقصود من نسبة البحيري والشرقاوي وليس هو الاسم المصطلح عليه في دفاتر الحكومة عند تقسيم المديريات؟

ويحضرني لهذه المناسبة ما لاحظته على الأسماء العربية في بلاد السودان

ففي هذه البلاد يكثر اسم: أبو بكر وعمر وعثمان، ويوجد اسم مروان والزبير ومعاوية وشرحبيل، ويقل اسم علي وحسن وحسين وجعفر وزين العابدين، ويحدث ذلك الآن غير متعمد وغير ملحوظ، ولكنه في بداية أمره كان متعمداً ولا شك لكثرة المهاجرين إلى السودان من الأمويين بعد زوال الدولة الأموية، وكثرة المهاجرين إليه من العباسيين بعد ظهور الفاطميين. أما في مصر حيث أقام الفاطميون زمناً طويلا، فليس أشيع بين الأسماء العربية الإسلامية من اسم الحسن والحسين وعلي وسائر الأسماء العلوية، وقس على ذلك أسماء المسلمين في إيران وبعض الأقاليم العراقية والهندية؛ فإن أسماء الخلفاء فيها - ما عدا اسم علي - من أندر الأسماء.

وندع الأسماء ونستمع إلى نداء الباعة، أو ننظر إلى زفة الجهاز والشوار، أو نقرأ بعض العناوين على أبواب الدكاكين والأماكن العمومية.

فماذا نفهم من (العبد اللاوي شيلة جمل)، حين ترى أن المنادي بهذا النداء السخيف يحمل في يديه وحجره عشراً من هذا العبد اللاوي الذي ينوء الجمل بواحدة منه؟

وماذا تفهم من اللحاف الذي يحمل وحده على مركبة، أو الكراسي القليلة التي تحمل على مركبة أخرى حين تعلم أن البيت كله ينقل بعد ذلك على مركبة واحدة تتسع لحمولة عشر مركبات من هذا القبيل؟

ألا تفهم من هذا وذاك ولعاً بالمظاهر الكاذبة يبلغ حد الجنون؟ ألا يصدق وصف الجنون على هذا الولع، لأنه يطلب المظهر، ولو لم ينخدع به أحد من الناس؟

إن الولع بالمظهر الخادع فيه بعض العقل أو بعض الذكاء. أما الولع بالمظهر الذي لا يخدع أحداً ولا يخطر على بال الآدمي أنه قابل للخديعة والانخداع، فأصدق ما يوصف به أنه ضرب من الجنون، وأنه يدل على نقص في إدراك الحقائق وتصورها، لا يستقيم عليه حال.

وليس في وسعنا أن نعيد هنا أسماء الأماكن العامة أو عناوين الدكاكين كما نقرأها ويقرأها من يشاء، لأننا نمس بها أناساً من الأحياء لا نعني ذواتهم بما نقول، فنكتفي من ذكرها بالإشارة إلى مرادفها، أو ما يدل على مثل معناها ومثل ما تشتمل عليه من المتناقضات والأعاجيب

فماذا تفهم إذا عبرت الطريق فرأيت مدرسة للبنات تدعى مدرسة الانشراح، وحانة تدعى حانة الحكمة؟ وماذا تفهم إذا قرأت (جزار الخيرات) وحانوت السلامة؟

أمثال هذه العناوين تدل على كثير، وهي على هذا لا تحتاج إلى أكثر من لفتة في الطريق.

وإذا نزلت بمدينة إسلامية في شهر رمضان فلم تر مسلماً واحداً يحمل سيجارة يدخنها، ورأيت في كل شارع مشهود خمس حانات، فماذا تفهم من حقيقة الإيمان وحقيقة الأخلاق ونصيبها من الصدق والصراحة في تلك المدينة؟ وماذا تفهم إذا مررت فيها بمائة مسجد ولم تجد فيها جميعاً ما يملأ عشرة مساجد؟

إنك لتفهم من هذه النظرات العرضية ما يستحق أن يفهم على الأقل وأن يلاحظ وأن يتجاوز الملاحظة إلى التسجيل.

فإذا كان هذا الفهم مما يتغير بعد النظرة الأولى، فذلك من دواعي الحرص عليه لا من دواعي إهماله وصرف النظر عنه، كما يحرص على كل ملاحظة إنسانية يخاف عليها من الزوال السريع.

لقد ظلمنا (معرفة الطريق)، وأفرطنا في الانحناء عليها، فوجب أن نعود بها إلى حد من القصد والإنصاف، لأننا محتاجون إلى سرعة الملاحظة، ومحتاجون إلى سرعة الاستدلال، ومحتاجون إلى تسجيل الأطوار المتعاقبة للحقيقة الواحدة في حالة المفاجأة وحالة الروية والمراجعة.

أما إذا قيل إن هذه المعرفة التي تسميها بمعرفة الطريق قد تسمعنا ما لا يستحق السماع وتسجل لنا ما لا يستحق التسجيل فالخطب هنا يسير وموضع الفصل فيه غير بعيد، لأننا خلقاء أن نذكر دائماً أن النظر الذي لا يرى من النظرة الأولى ما يستحق أن يقال: لن ينفعنا بشيء ذي بال بعد التمحيص الطويل والتنقيب الكثير.

في الحرم

ركبنا البحر ونحن لا نعلم على التحقيق أين نلقي صاحب الجلالة الملك عبد العزيز آل سعود، لأن برنامج الرحلة لا يشير إلى المكان.

فمن الجائز أن يكون في جدة، لأنها الميناء الذي ينتقل منه جلالته إلى يخت المحروسة، ولجلالته قصر منيف في أراضها هو القصر المعروف بقصر خزام.

ومن الجائز أن يكون في مكة المكرمة، لأن اليخت يصل إلى جدة قبل سفر جلالته بيومين.

فإذا كان استقبال البعثة الملكية في جدة فلا عمرة ولا إحرام، وإذا كان الاستقبال في مكة المكرمة، فقد وجبت العمرة ووجب الإحرام.

ولكن كيف السبيل إلى الإحرام؟ وكيف السبيل إلى خلع المخيط في الشتاء، وإن كان الجو في مكة أدفأ من جو القاهرة بدرجات؟

إنني ألبس الصوف شتاء وصيفاً منذ خمس وعشرين سنة، وإذا صح أن (الصوفي) منسوب إلى الصوف، فليس على ظهر الأرض رجل أحق مني بهذه الصفة، فكيف سبيل إلى التحلل من هذه الصفة التي لصقت بالموصوف، فلا فكاك منها ولا فرار؟

جاءنا النبأ في عرض البحر بأن صاحب الجلالة عاهل الجزيرة العربية يستقبلنا في قصره العامر بمكة المكرمة، فنوينا الفدية، ونوى أصحابنا الإحرام، ولم يبق معي بملابسه غير الأستاذ عوض البحراوي بك وزير مصر المفوض في المملكة السعودية، لأن الإحرام لا يلزمه، وإنما يلزمه أن يطوف بالكعبة عند مغادرة مكة طواف الوداع

وقد خصصت الحكومة السعودية قصر (الكندرة) بجدة لتبديل الملابس قبل المسير إلى الحرم الشريف. وتولى الإشراف على راحة البعثة ومن معها صاحب المعالي الشيخ يوسف ياسين وزير الدولة، وصاحب العزة الأستاذ فؤاد شاكر مدير المطبوعات. فلما تهيأ أصحابنا للسفر تحرك الركب بالسيارات، فكان من نصيبي الركوب في سيارة الوزير المفوض عوض البحراوي بك، وهو رجل فاضل عرف أهل البلاد كما عرفه أهلها، فانعقدت بينه وبينهم صلات المودة والزمالة، وارتفعت بينهم الكلفة كل الارتفاع فيما عدا المراسم التي تقضي بها المعاملات الدولية، وقد عبر الطريق مرات فعلمت منه كل ما احتجت إلى علمه

من معالمها وأحوالها، ووصلت إلى مكة بزاد غير قليل من المعرفة العملية بالحجاز.

هذه جبال مكة

وهذا جبل حراء

بلغناه بعد ساعة ونصف ساعة من السير المعتدل في السيارة، ومررنا إليه بمناظر كثيرة نرى أمثالها في بلادنا، ولاسيما بلدي الذي نشأت فيه، وأعني به أسوان: جبال وبطاح ومراع يتخللها العشب في الأودية والسفوح، وبعض الجبال يليح لنا بألوان المعادن التي يحتويها، وبعض البطاح ينم على مجاري الماء في باطنه القريب

كل ذلك مألوف نرى أمثاله حيث نشأنا على مقربة من صحراء أسوان، أما الجديد كل الجدة على النظر وعلى النفس فهو غار حراء

هو قمة مرتفعة في جبل، كأنما بنيت بناء على شكل القبة المستطيلة إلى الأعلى، ولكنها عسيرة المرتقى لا يبلغها المصعد فيها إلا من شعاب وراء شعاب

أخبرني من صعدوه أنهم كانوا يعانون شديد العناء من وعورة مرتقاه، وأن القليل من الناس يصمد في صعوده إلى نهايته العليا، حيث كان الرسول عليه السلام يتنسك ويبتهل إلى الله

والحق أن الرؤية غير السماع

والحق أن ما يلمحه الناظر في نظرة خاطفة قد يعي الكاتب بوصفه في الصحف والأسفار

والحق أننا قرأنا ما قرأنا عن الجبل وعن الغار، ثم نظرنا إليهما، فعلمنا أن القراءة قد تركت الكثير من فراغ النفس لتملأه هذه النظرة العابرة في الطريق

مررنا به عابرين كما كان سكان البلاد يمرون به غادين رائحين في غفلة عن ذلك الرجل المفرد الذي يأوي إليه ويسكن إلى غاره.

كانوا في غفلة عن ذلك الرجل المتوحد في سبيل التوحيد، كما كان العالم كله في مثل تلك الغفلة وفي مثل تلك الظلمات

ولكنها كانت ساعات يرتبط بها تاريخ أحقاب ودهور، فلما انقضت مدتها لم يبق في الأرض المعمورة غافل عن ضيف ذلك الغار، أو جاهل بآثار تلك الساعات التي كان يقضيها فيه بالليل والنهار

وحسبك نظرة واحدة إلى الجبل ومرتقاه لتحيط بعض الإحاطة بتلك النوازع المرهوبة التي

كانت تنهض بالرسول في صباه إلى ذروة تلك القمة مرات بعد مرات وأياماً بعد أيام

كل مرة من تلك المرات تترجم لنا عن قوة تلك البواعث المحتدمة في نفسه الشريفة، وترينا كيف بلغت هذه البواعث المحتدمة أن تدفع بالعالم كله في طريق غير طريقه، وإلى غاية لم تكن له من قبل في حساب، فلولا لاعج من الشوق الإلهي ينهض بالروح

والجسد نهضة لا تصبر عليها طبيعة البشر لما توالت تلك المصاعد ولا تعاقب ذلك العكوف

إن اللواعج التي حملت الرسول إلى مرتقى الغار هي السر الروحاني الذي استجاش العالم كله بعد ذلك في حركة دافقة تقتحم السدود وتخترق الأسوار والحدود

وكل أولئك كان في نشأته الأولى خاطراً في قلب الرجل وحيد يتفرد في سبيل التوحيد

وكل ذلك السيل الجارف إنما تجمع قطرات قطرات عند هذه القمة العالية

كل ذلك كان في هذا المكان

وعبرنا خاشعين مطرقين، وسكتنا لأن مهبط الوحي هنالك قد ألهمنا السكوت

مكان آخر عند الكعبة كان له في قلوبنا مثل هذا الخشوع ومثل هذا الرجوع مع الزمن إلى أيام الرسالة وأيام الجهاد

ذلك هو موقف الدعاء الذي كان الرسول عليه السلام يختار الوقوف فيه كلما طاف بالكعبة ودعى إلى الله.

أنت هنا لا ريب في مقام قام فيه ذلك الرسول الكريم، ذلك السر السرمدي الذي تتعلق به مقادير التاريخ ومصائر الأمم وضمائر بني الإنسان، ذلك الإنسان الذي يقترن اسمه في صلوات الألوف بعد الألوف باسم خالق الكون العظيم

أنت هنا تقف حيث وقف وتدعو حيث دعا وتنظر حيث نظر وتحوم بنفسك حيث حام في اليقظة لا في المنام

قيل لنا: هنا يستجاب الدعاء

قلنا نعم: هنا أخلق مكان أن يستجاب فيه دعاء، وألهم الله كلا من الواقفين معنا أن يدعو دعاءه وأن يستجمع في الدنيا والآخرة رجاءه، وساق إلى لساني هذه الدعوة فدعوت: اللهم ناولني ما أريد لي وللناس، واجعل الخير كل الخير فيما أريد لي وللناس وما بي منحاجة في الحياة إذا استجيب هذا الدعاء

منظر ثالث أخذني بجماله في جوار البيت الحرام، وهو منظر الحمام الآمن الوادع في ذلك المقام

لا يخشى ولا يفزع، بل يظل طوال نهاره في طواف على الأرض وطواف على الهواء
وأعجب ما سمعت ورأيت أنه يطوف حول الكعبة ولا يعلو عليها فرادي ولا جماعات
وقد سمعت بهذه الخاصة في حمام البيت قبل أن أراه، فلما رأيته في طواف العمرة وطواف الوداع تحريت أن أتعقبه في كل مذهب من مذاهب مطاره، فإذا هو كما سمعت يطوف ولا يتعدى المطاف إلى العبور
أدب الناس في هذا المقام المهيب نعرف سره ونعرف مصدر الوحي منه إلى القلوب الآدمية
أما أدب الطير في هذا المقام فسره عند الله
وأمن الحمام يذكرني بأمن السائلين في جوار الكعبة وجوار المسجد الحرام
إنهم ليتدفعون حول الزائرين ولا يتجملون كما يتجمل الطير فيقطع بعضهم رزق بعض، ولا يدعون لمن يريد أن يعطى سبيل العطاء
وهم في أمان لا يهانون ولا يصيبهم الأذى من الشرطة في جوار البيت الذي يأمن فيه الخائفون
وحسن هذا اليم الله
حسن أن يأمن المساكين كل سطوة في حرم الأمان، وأحسن منه أن يجيئهم الوازع من القلوب والعقول لا من العصي والسياط
فإن كان في تهافت السائلين على صغائر الدنيا غضاضة، فإن في هذا الأمان لقداسة البيت العتيق، وإنه لمن القداسة أن يتعلم الإنسان كيف يجيب من يسألونه، وهو يدعو الله ويرجو أن يستجاب.

حمام الحرم

أشرت في مقالي السابق عن الرحلة الحجازية إلى حمام الحرم فقلت عن أعجب ما سمعته ورأيته من شأنه (إنه يطوف حول الكعبة ولا يعلو عليها فرادى ولا جماعات).

(وقد سمعت بهذه الخاصة في حمام البيت قبل أن أراه، فلما رأيته في طواف العمرة وطواف الوداع تحريت أن أتعقبه في كل مذهب من مذاهب مطاره فإذا هو كما سمعت يطوف ولا يتعدى المطاف إلى العبور).

وهذه خاصة لا بد لها من سبب مفهوم، ولا بد من استقصائها في جميع أحوالها قبل التيقن منها وقبل تعليلها بالخوارق التي لا تقبل التعليل، فإن الذهن لا يقبل الخارقة إلا إذا ضاقت به علل الطبائع التي أودعها الله في خلقه وتواترت بها المشاهدة في جميع الأحوال، وبخاصة حين لا يكون هناك مقتضى من حكم الدين ولا حكم العادة لامتناع

الطيران في فضاء الكعبة أو أي فضاء مقدس مصون، ولا معابة على فضاء السماء في كل مكان أن تحلق فيه الطيور أو تعبر به الطائرات.

وقد شغلني أن أتيقن أولا من تطابق الأقوال على اطراد هذه الظاهرة، وأن أجرب حماما غير حمام الحرم لأرى كيف يطير إذا أطلق في جوانب الكعبة وحده، وأن أجرب طيراً غير الحمام من القماري أو العصافير أو فصائل اليمام، لان الجوارح قد يصرفها النظر إلى فرائسها عن تحقيق التجربة بما يفيد الحرية في اختيار جو الطيران، وخطر لي قول الطائي:

يسقط الطيرُ حيث يلتقط الحب ... وتغشى منازل الكرماء

ولكن الطير يسقط حيث يلتقط الحب ولا يقصر طيرانه على مواضع التقاطه، فإذا كان حمام البيت قد تعود أن يلتقط غذاءه في المماشي التي حول الكعبة فليس ثمة ما يمنعه إذا صعد في الجو أن يتجاوز تلك المماشي إلى ما جاورها، وهو قريب من قريب.

وأوصيت بعض رفاقنا أن يرقبوا هذه الظاهرة في زياراتهم المتعددة، وهم يزورون البيت متفرقين حسب النوبة التي يفرغون فيها من العمل في اليخت أو في الطوافتين. فلما عادوا جميعاً كُفيت مؤنة التجربة أو التجارب الكثيرة التي كان لا بد لنا منها قبل التيقن من تلك الظاهرة وتعليلها بما يكشفها على جليتها، لأن ثلاثة منهم اتفقوا على أنهم شاهدوا الحمام يطير أحياناً فوق الكعبة وإن لم يكن ذلك مطرداً في جميع الأوقات، وممن شاهدوا ذلك إمام اليخت الملكي المحروسة وهو شاب مهذب أديب حسن المعرفة بالدين حسن التفسير لأحكامه وفروضه، فأنه قال إن الحمام يطير فوق الكعبة ولكنهم يلحظون فيما يطير منه عليها شيئاً من الضعف والانكسار، كأنه مريض يلتمس الشفاء ببركة العبور على ذلك المقام، وهذا وحده يبطل ما ذهبوا إليه من تلك الملاحظة. . لان طالب البركة لا يلتمسها بما يخالف حرمة المكان فيما جرى عليه عرفه أو عرف بداهته الفطرية، فإن كان طير البيت يتجنب الطيران فوق الكعبة تقديساً لها كما يتخيلون فليس من شأنه أن يلتمس البركة بما يخالف التقديس.

وقد أصبحت الظاهرة معقولة بعد ما سمعته من تلك المشاهدات بغير خارقة أو التجاء إلى أغراب.

حتى ندرة الطيران فوق الكعبة لا تستعصي على التفسير الموافق للعادات والمشاهدات، فإن الحمام الأليف يجتمع إلى أسرابه في ملاقط الحب، ولكنه لا يطير أسراباً أسراباً كالفصائل البرية من نوعه حين تهاجر من مكان إلى مكان. فإذا جاوز الحمام الأليف مساقط أسرابه فإنما يطير زوجين زوجين أو فرداً فرداً في التماس أليفه الذي يغيب عن نظره وسط الأسراب، وهذه العادة خليقة بأن تفسر لنا ندرة الطيران على بعد من المماشي التي يتجمع فيها الحمام كما تفسر لنا بطئ حركة الطائر الذي يخرج على الطريق في بحثه واستطلاعه، لأنه لا ينوي الطيران إلى بعيد حيث يعبر فضاء الكعبة لينظر حواليها إلى أليفه المفقود.

على أن جمال المعنى الذي يتمثل في حمام الحرم لا ينقص ذرة بطيرانه هنا أو طيرانه هناك، لان معناه الجميل هو الأمن في حماية الإيمان لا في حماية الحراس أو حماية الأبراج والسدود. فهذا أضعف الطير يراه الجائع والطامع ولا يمسه بسوء، وهو يطمئن إلى هذا الأمن بطبعه وإن لم يفهمه بعقل فيه يفهم أمثال هذه الأمور، فلا يجفل من الإنسان ولا تراه يطير منه إلا طيران الدلال واللعب لا طيران الفزع والاضطراب.

ولم يزل للحمام نصيب من القداسة أو الطهارة منذ آمن الناس بالدين على سنة الوثنية أو سنة التوحيد، وكان هذا النصيب ينفعه حيناً ويجني عليه في أحايين، فكان قربان الحمام مفضلا في شريعة موسى على القرابين من سائر الطيور، وكان الإغريق يتقربون إلى الزهرة ربة الحب عندهم بالحمام الأبيض أو باليمام وما إليه، ولا يزال السحرة في أيامنا يخدعون السذج بالحمامة البيضاء أو الحمامة السوداء، ويتوسلون بالأولى في استعطاف الملائكة والأرواح الكريمة، وبالأخرى في استعطاف الشياطين والأرواح الخبيثة، بل لا يزال أناس من المعاصرين يعتقدون في الحمام اعتقاد

الأقدمين الذين زعموا أنه أقدر الطير على استجابة داعي العشق والغرام، وأنه من ثم طعام صالح للأزواج وهدية صالحة في الأعراس.

والشعراء يضربون به المثل في الوفاء والغناء، وبعضهم يسمي هديله بالبكاء لفرط الحنين إلى الألفاء والأحباء، ويجاري الشعراء في هذا الرأي بعض من كتب عنه من الطبيعيين والمشغولين بتسجيل عادات الطيور.

أما الصواب فهو ما قاله المعري حيث قال:

أبكت تلكم الحمامة أم غنت ... على فرع غصنها المياد

وهو أيضاً ما قاله حيث قال:

ظلم الحمامة في الدنيا وإن حُسبت ... في الصالحات كظلم الصقر والبازي

ويؤيد المعري في هذه الملاحظة هواة الحمام من العرب، وأشهرهم مثّنى بن زهير حيث يقول فيما رواه عنه الجاحظ في كتاب الحيوان: (. . . لم أر شيئاً قط في رجل وامرأة إلا وقد رأيت مثله في الذكر والأنثى من الحمام: رأيت حمامة لا تريد إلا ذكرها كالمرأة لا تريد إلا زوجها وسيدها، ورأيت حمامة لا تمنع شيئاً من الذكورة كالمرأة لا تمنع يد لامس، ورأيت الحمامة لا تزيف إلا بعد طرد شديد وكثرة طلب، ورأيتها تزيف لأول ذكر يريدها ساعة يقصد إليها. . . ورأيت حمامة لها زوج وهي تمكن ذكراً آخر لا تعدوه. . . ورأيتها تزيف لغير ذكرها وذكرها يراها، ورأيت الحمامة تقمط الحمام الذكور ورأيت الحمامة تقمط الحمامة. . .).

إلى آخر ما قال وهو صواب:

ولا ندري هل ذم الحمام أو أثنى عليه حين قال إنه يشبه الناس في أطواره ذكوره وإناثه. فقد يكون ذلك غاية الذم في عرف قوم وغاية الثناء في عرف آخرين!

ولسنا نختم هذا المقال قبل أن نستوفي سيرة الحمام كما عرضت خلال الزيارة الحجازية إما بمكة أو خلال الطريق.

فقد كان الحمام ذات عشاء بعض صحاف المائدة على اليخت (المحروسة) أثناء عودته الأولى من جدة إلى السويس، فعلمنا أن جلالة الملك عبد العزيز لا يأكل منه ولا من السمك على اختلافه إلا في النادر القليل.

وأراد صاحب السعادة مراد محسن باشا أن يوفق بين رغبة الملك عنه ورأي بعض الفقهاء في تحريمه، فقال: أن أناساً من المتشددين يحرمون أكل الحمام الذي يربى في بروج الحقول والغيطان فصمت جلالة الملك وتردد ثم سأله: ولم يحرمونه؟

قال مراد باشا: لأنهم يتركونه يأكل من مال غيرهم ولا يطعمونه من عندهم، فحرمه أولئك الفقهاء كما يحرمون مال (الغير) المأخوذ بغير علم من أصحابه.

وكنا نحسب أن هذا التشدد مما يرتاح إليه فقهاء نجد لأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب منسوب إلى التشدد فيما يترخص فيه عامة الفقهاء.

ولكن جلالة الملك ظل على تردده والتفت إلى أخيه صاحب السمو عبد الله بن عبد الرحمن كمن يستفسر رأيه في هذا التحريم.

فقال سمو الأمير: لا حرج في أكله وما أرى وجهاً لتحريمه ولا قولا يعتد به في ذلك، وإنما حكمه حكم العصافير التي تأوي إلى أشجار الناس وتأكل من حيث أصابت الطعام.

فعرفنا شيئاً جديداً من مذاهب أهل نجد في التحريم والتحليل، فهم لا يأخذون بكل تشديد ولا يعزفون عن كل ترخيص، وأن كانت لهم أقوال يخالفون بها جمهرة المتشددين والمرخصين.

وأطراف من هذا أن رئيساً من رؤساء الحكومة السعودية سأل الباشا: أهم يحرمون من الحمام الـ أو الـ لان الأول يأوي إلى البيوت والثاني قلما يأوي إليها وأن عرفت الأمم القديمة استئناسه في بعض البلدان.

فكان هذا السؤال مما لم يخطر على البال، قبل الاستدلال على الحرام والحلال.

الإسلام والنظام العالمي الجديد

في سنة 1889، ظهر في بنجاب بالهند، ميرزا غلام أحمد القادياني صاحب الطريقة القاديانية المشهورة، وأخذ - وهو في الخمسين من عمره - ينشر تلك الطريقة التي تشتمل على عقائد كثيرة لا يقرها الإسلام، ولا يقبلها دين من الأديان الكتابية، ومن ذلك أنه هو نبي الله المرسل وأنه عيسى بن مريم قد بعث إلى الأرض في جسد جديد!

وفي سنة 1914 تطورت تلك الطريقة إلى حركة إسلامية تنكر نبوة القادياني، وتنكر الحكم بالكفر على من يؤمن بالقرآن ورسالة محمد عليه السلام كائنا ما كان الخلاف بينه وبين الشيع الدينية الأخرى، وتحول إلى هذه الحركة كثير من اتباع القادياني وكثير من طلاب التجديد بين السنيين والشعيين، وظهرت لهم كتب كثيرة، باللغة الأردية واللغة الإنجليزية في التبشير بالإسلام، ومع ترجمة خاصة للقرآن الكريم، وتواريخ موجزة للنبي وخلفائه الراشدين.

وليست تفسيرات هذه الجماعة للكتاب والسنة بالتي توافق مذاهب الفقهاء المتفق عليها، لأنها تصرف معاني القرآن إلى تأييد أقوال لم تخطر للأولين على بال، وليست من مقتضيات الدين في رأي الأقدمين أو المحدثين.

ولكن الحق الذي لا مراء فيه أن هذه الطائفة هي أوفر المسلمين نشاطا، وأشدهم دفاعا عن العقائد الإسلامية، وأكثرهم اجتهاداً في نشر فضائل الدين واعرفهم بالأساليب التي توجه بها الدعوة إلى العقول الأوربية، وإلى جماهير المتعلمين في الشرق والغرب على الإجمال.

وهم يحسنون انتهاز الفرص من الحركات العالمية والدعوات الثقافية حيثما ظهرت في قطر من أقطار المعمورة، فيدركونها في أبانها بكتاب يثبتون فيه أن الإسلام اصلح من تلك الدعوة لعلاج المشكلة التي تتصد لعلاجها، ويقرنون ذلك دائما بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والشواهد التاريخية، وان فسروها بعض الأحيان تفسيرا لا يقرهم عليه السلفيون أو المتزمتون.

فلما دعا النازيون والشيوعيون إلى (نظام عالمي جديد) لإنقاذ العالم من معضلاته الروحية والسياسية والاقتصادية بادر كاتب من اقدر كتاب هذه الجماعة إلى تفصيل موقف الإسلام من هذه النظم أو من مذاهب الفلسفة التي تعتمد عليها، فصدر باللغة الأردية مؤلف قيم لهذا الكاتب القدير - وهو السيد محمد علي مترجم القرآن إلى اللغة الإنجليزية، ثم نقله حديثا إلى اللغة الإنجليزية فوصل إلينا عن طريق العراق منذ أسبوع.

قرر السيد محمد علي في الصفحات الأولى من كتابه أن خلاص النوع الإنساني لا يتأتى ولا يعقل أن يكون بغير عقيدة روحية عاطفية صالحة لتوحيد الناس في نظام واحد، يتكفل بحاجات الضمائر والأجساد، وان تقسيم الأرزاق بالأسهم والدوانق والسحاتيت قد ينشئ بين الناس - إذا تيسر - شركة من شركات التجارة وتوزيع الأرباح، ولكنه لا يخلق في الإنسان تلك العواطف النبيلة التي تسمو به على مطالب الجسد، وتكبح فيه نوازع الأثرة العمياء وهو مغتبط قرير الفؤاد.

قال: ولم تفلح عقائد الغرب في إحياء هذه العاطفة الروحية، لأن أوربة قد انحرفت بالمسيحية عن سوائها، ولأن المسيحية تعني بخلاص روح الإنسان في حياته الأخروية ولا تعرض عليه حلا من الحلول التي تقبل التطبيق في الحياة الدنيا بين وحدة عالمية من جميع العناصر والأقوام، ولو كانت مسيحية الغرب علاجا لمشكلات الإنسان في العصر الحاضر لعالجت تلك المادية الماركسية التي طغت على الروسيا الحديثة واقتلعتها من أحضان الدين والإيمان بالله.

أما الشيوعية فيقول السيد محمد علي عنها أنها شر من نظام راس المال، لان شرور هذا النظام تتفاقم كلما قل أصحاب رؤوس الأموال، ومن خطط الشيوعية أنها تحصر رؤوس الأموال في يد واحدة هي يد الدولة، وهي نهاية شر على الإنسان من حصر رؤوس الأموال في يد فرد واحد أو جملة أفراد، لان الدولة تصول بالقوة التي لا تقاوم ولا يملكها الأغنياء بالغا ما بلغ نصيبهم من الثراء. وقصارى الأمر إذا اجتمعت الأموال في أيدي الحكومة أن يصبح الحكام عصبة مستغلة تحل مع الزمن محل الشركات والمصارف الكبرى، وتصول على الماس بقوة لا تملكها تلك المنشات.

لكن الإسلام وسط بين نظام راس المال ونظام الشيوعية، ينفي المساوئ عن النظامين معا، ويأخذ بالمحاسن منهما بالقدر الصالح للجماعات.

فهو يكره للمسلم أن يكنز الذهب والفضة قناطير مقنطرة، ويحرم علية الربا الذي يتيح لأصحاب رؤوس الأموال أن يستغلوا جهود العاملين بغير جهد مفيد، ثم هو يأمر

بالزكاة ويسمح بالملك، ويطلق السبيل للمنافسة المشروعة، فلا يقتل في النفوس دواعي السعي والتحصيل.

وقواعده الخلقية صالحة لإنشاء الوحدة العالمية، لأنه يسوى بين الأجناس، ولا يرى للأبيض على الأسود فضلا على الأسود بغير التقوى، ويعترف للأفراد بالمساواة والحرية، ويجعل الحاكم (إماما) يقتدى به ولا يجعله ربا متصرفا بمشيئته في عباد الله.

ومن هنا يتقرر المستقبل في العالم الحديث لمبادئ الإسلام، لأنه يقود العالم كله إلى الخلاص بعد فشل راس المال، وفشل الشيوعية وقصور العقائد الروحية الأخرى عن تدارك أحوال المعاش وتدبير الحلول للجماعات الإنسانية في مشكلات الاجتماع والاقتصاد وما يتفرع عليها من مشكلات الأخلاق والآداب.

والإسلام يحول بين الإنسان وبين الاستغراق في شؤون المعاش ومطالب الأجساد، لأنه يناديه إلى حضرة الله العلي الأعلى خمس مرات في الليل والنهار، فلا تطغى عليه النزعات المادية وهو يتردد بين عالم الروح وعالم الجسد من الصباح الباكر إلى أن يضمه النوم بين جناحيه.

وقد دبر الإسلام مشكلة البيت، كما دبر مشكلة السوق والسياسة، لأنه فرض للمرأة حق الاكتساب ولم يجعلها سلعة تباع وتشترى لإشباع الشهوات، وربما دبرت لها حكومات الغرب صناعات للرزق وأجورا في حالات البطالة، ولكنها لا تدبر لها (البيت) الذي هو الزم لها من القوت والكساء.

ومما يؤكد السيد محمد علي أن الإسلام يزكى وحدة الزوجة ويفضل هذا الزواج على كل زواج، إلا ان الشرائع لا توضع لحالة واحدة، والدنيا كما نراها عرضة لطوارئ الشذوذ والاختلال، ومن هذه الطوارئ ما ينقص الذكور عدة ملايين ويزيد الإناث بمقدار هذا النقص في عدد الذكور، فضلا عن الزيادة التي تشاهد في عدد النساء من كل أمة على وجه التقريب في غير أوقات الحروب. وان تعدد الزوجات في أمثال هذه الأحوال الخير من البغاء المكشوف، فقد قبلت المرأة الأوربية مشاركة الخليلات المعترف بهن وقبلت مشاركتهن في الخفاء، وأصبحت هذه المشاركة نظاما اجتماعيا مقررا لا معنى بعد

قبوله وتقريره للاعتراض على تعدد الزوجات الشرعيات، فهو على الأقل أصون للآداب، واكرم للنسل، واجمل بمنزلة المرأة من مهانة الابتذال، واصلح للاعتراف به في علاقات المجتمع وقوانين الأخلاق.

والكتاب لطيف الحجام لا يتجاوز مائة وخمسين صفحة من كتب اللغة الإنجليزية الصغيرة، ولكنه واف بموضوعة متقن في أدائه واستدلاله، ولا نعده من كتب التبشير التي تراد بها الدعوى بين الأمم الأوربية وكفى، فقد يحتاج المسلم لقراءته والتأمل في مراميه، ليعلم أن المذاهب المادية والدعوات السياسية التي تتمخض عنها أفكار المبشرين بالاصطلاح في أوربة وأمريكا لا تحتوي من أسانيد الإقناع ما هو أقوى واجدر بالتأمل من هذه الأسانيد.

إرادة الغفلة

زيد وعمر تاجران لهما دكانان في حي من الأحياء.

وأنت تروّج بضاعة زيد وترغب فيها أبناء الحي وبناته. فليس لك في هذه الحالة إلا وسيلة من وسيلتين: إحداهما أن تثنى على الأصناف الجميلة التي يعرضها زيد في دكانه

ولا وجود لها عند غيره، وأن تشيد برخص الأسعار وحسن المعاملة التي يلقاها المترددون على ذلك الدكان.

والوسيلة الأخرى أن تتناول عمرا بالقدح والتشهير وتنحى بالعيب على سلعة يعرضها وكل ثمن يطلبه وكل معاملة يتلقى بها قاصديه، وتتهمه بالاحتيال عليهم بهبوط البضائع وارتفاع الأسعار.

دعاية مكشوفة وأخرى مستورة، ولكنهما تؤديان إلى نتيجة واحدة، وهي كساد واحد ورواج الآخر من الدكانين.

ولا شك في هذه الحقيقة ولا خفاء.

ولكنهما على ما يظهر لنا تحتملان الكثير من الشك، وتحاطان بالكثير من الخفاء عند أناس في هذا الشرق التعس يزعمون لأنفسهم أنهم (يفهمونها وهي طائرة) وهم لا يفهمون ما يحبو على أربع فوق جدار العينين.

في أيام الحرب الطرابلسية حمل المسلمون والشرقيون على الدولة الإيطالية حملة المظلوم المشترك في المصاب، فكانت حملتهم عليها حملة رجل واحد لا يشذ عنها مسلم أو شرقي كائناً ما كان مذهبه في السياسة والدين.

ثم عملت الدعاية الإيطالية عملها الذي لم تنقطع عنه قط في إبان الدولة الفاشية، فسكت عنها من كان قائماً قاعداً بالحملة عليها وعاش منهم من عاش في بلادها وبين أكناف حكومتها.

ثم نشبت الحرب الحبشية وتجددت الثورة على إيطاليا في الشرق العربي من أقصاه إلى أقصاه، وكانت الثورة عليها شاملة للمسلمين والمسيحيين وجملة العرب والشرقيين، لأنها ثورة المظلوم على الظلمة المستعمرين.

وهؤلاء أصدقاء إيطاليا الجدد ماذا يصنعون؟

لقد كانوا بالأمس يحملون عليها فكيف يحملون عليها اليوم؟

إنهم قبضوا الثمن ولا بد من الوفاء بالبضاعة.

أو قل إن الإيطاليين بذلوا المال ولن يثابروا على بذله إلا إذا استفادوا منه بعض الفائدة.

فما هي الفائدة المنظورة؟ وما هي الفائدة المستطاعة!

أما الترويج لدكان (زيد) فغير مستطاع.

فلم يبق إلا التشهير بدكان عمرو المسكين... ورزقه على الله!

وكذلك قد كان!

وكذلك ظهر للسادة (الغيورين) على حين غرة أن النجاشية الذين جلسوا على عرش الحبشة في ماضي العصور وحاضرها كانوا يظلمون المسلمين ويعطلون شعائر الإسلام.

ولتسقط (الحبشة) معناها (لتحي إيطاليا) في ذلك الصراع القائم.

وتمت الصفقة على هذه الصورة بين قبض الثمن وتسليم البضاعة من غير الطريق المستقيم.

أما أنت أيها الرجل الذي لم تقبض ثمناً ولم تسلم بضاعة فقد باعك هؤلاء الدجالون واشتروك وأنت لا تدري ما تفهم وما تقول.

إن دخلت في الصفقة ومضيت مع التيار الذي حملوك عليه إلى حيث يشاءون فأنت كما رأيت بضاعة تباع وتشترى.

وإن فتحت عينيك وقلت لهم إنكم دجالون منافقون، وإنكم سماسرة استعمار مأجورون - فأنت إذن لست بالرجل الغيور على الدين، ولست بالمسلم المنافح عن الإسلام والمسلمين، ولكنهم هم الغيورون المنافحون... هم أولئك الدجالون المنافقون، الذين يبيعون فيك ويشترون!

ودارت الأيام ورأينا مذاهب النازية ومذاهب الديمقراطية تصطدم في أخطر ميدان.

ثم دارت الأيام ورأينا الشيوعية والديمقراطية تتصارعان.

وعادت حكاية الدكاكين من جديد: دكان زيد ودكان عمرو في الحي المأهول بالشرقيين المساكين.

أما الدعاية لزيد فعرضة للاتهام الصريح.
فلماذا يتعرض لها (السماسرة الأمناء) وهم في غنى عنها بالإنحاء على عمرو في غير حرج ولا مبالاة.
لتسقط الديمقراطية معناها لتحي الشيوعية. . . والثمن مقبوض والبضاعة مسلمة، وكفى الله المؤمنين القتال.
فالديمقراطية إذن كذب وخداع، والديمقراطية إذن فخ منصوب للضعفاء، والديمقراطية إذن مسئولة عما يجنيه الديمقراطيون، والديمقراطية إذن هي مصدر البلاء وعلة الشرور.
وما شأن (الشيوعية) يا هؤلاء؟
شأنها أنها بذلت الثمن في الخفاء، فلا يليق أن تذكر في معرض النقد والاستياء.
هي ملك معصوم، أو هيشيء مسكوت عنه إلى أن يخرب دكان عمرو فيقبل (الزبائن) على دكان زيد طائعين أو مكرهين.
ومن المحقق أن الديمقراطيين يكذبون ويخدعون، ولكن من المحقق كذلك أن الديمقراطية خير من الاستبداد بعد كل ما يقال عن مساوئ الديمقراطيين.
هل تسقط الديمقراطية لأن الضعفاء في الأرض لا يعاملون اليوم معاملة الأقوياء.
هل تسقط الديمقراطية لأن الأرض البشرية لم يهبط عليها فردوس الملائكة أو لم ترتفع إلى ملكوت السماء؟
إن كانت المذاهب تعاب بذنوب أبنائها فماذا نقول في المسيحية والإسلام؟ وماذا نقول في سائر الأديان؟
منذ القدم تبشر الأديان بالخير ولا يزال الشر في هذه الأرض كما نراه، فهل نقول إن الأديان لم تنفع أبنائها بشيء لأنهم لا يسلمون من الخسار؟
منذ القدم تنص الشرائع والقوانين على عقاب الأثمة والمجرمين. ولكن الأثمة والمجرمين لا ينقطعون ولعلهم لا ينقصون. فهل نقول من أجل ذلك: دعوهم يجرمون ويأثمون وأغلقوا المحاكم وافتحوا أبواب السجون؟

منذ القدم ننادي بالإصلاح ويعمل الناس أعمال المفسدين. فهل نقول من أجل ذلك إن الفساد خير من الصلاح وإن الدعوة إلى الإصلاح سعي عقيم ورأي سقيم؟

إن الذي ينكر الديمقراطية لأن الديمقراطيين يلامون ويعملون ما يستنكره المنصفون لخليق إن ينكر القوانين والشرائع لأنها تنادي بالخير ولا يزال في الناس شر كثير.

ولكنهم مع ذلك يقبضون الثمن ويعقدون الصفقة، ويدخلون فيها تلك الرؤوس التي تستمع إلى ذلك الهراء الذميم فتصغي إليه وتقرهم عليه.

ودعوا دكان عمرو أيها الناس.

وهات يا زيد أجرتك... فقد أقبل عليك أولئك الناس.

كان داروين يتحدث عن إرادة الحياة أو حب الحياة.

وكان نيتشه يتحدث عن إرادة القوة أو حب القوة.

فإذا جاز لنا أن ننشئ مذهباً جديداً نستمده من غفلة الأغرار وحيلة الشطار قلنا إنها (إرادة الغفلة) قد أصابت أناساً من الشرقيين بينهم المجال لكل أفاك دجال، وأصبحوا بين أمم العالم أعجوبة من الأعاجيب، لأن أمم العالم تخيب بينهم ألف تدجيلة لكي تصيب بينهم تدجيلة واحدة بعد طول التلفيق والتدبير وتكرار المحاولة والتزييف. أما هؤلاء المصابون (بإرادة الغفلة) من شرقيينا الأعزاء، فما أسرع من ظهور التدجيلة بينهم إلا أن يقبلوها ويقبلوا عليها، لأنهم يتلذذون بالاستغفال كما يتلذذ بعض الرجال بالإغضاء عن العرض في غير سبيل... ولو سبيل المال.

وأقسم إننا لا نمزح فيما نقول، لأن الغفلة لذة عند المغفلين المطبوعين على هذه الخليقة. فهي نوم أو استرسال، ولا عناء في النوم أو الاسترسال، وإنما العناء في اليقضة والانتباه، ومن ترك المخدوع ينام ويسترسل فهو لا يزعجه بهذا الترك المريح، ولكنه يزعجه أشد الإزعاج حين يفتح عينيه ويصيح في أذنيه، ويحذره من اللصوص والطراق.

معشر الدجالين!

ما قولكم في مذاهب الإصلاح كلها منذ القديم؟

إن قلتم إنها باطلة فقولوا عن الديمقراطية إنها باطلة لأنها لم تحسم الشرور ولم تجعل الديمقراطيين من الملائكة الأبرار.

وإن طال بكم المطال على هذا المقال فالبركة في (إرادة الغفلة) التي تفتح لكم مجال القول فتقولون ما تشاءون.

الأمريكيون والأمريكيات يتكلمون في تعدد الزوجات والطلاق

عرضنا في كتابنا عبقرية محمد لمسألة تعدد الزوجات، ولخصنا في عدد ماض من الرسالة ما كتبه المصلح الهندي السيد محمد علي عن هذه المسالة في كتابه عن الإسلام والنظام العالمي الجديد، وخلاصته (أن الإسلام يزكي وحدة الزوجة ويفضل هذا الزواج على كل زواج. إلا أن الشرائع لا توضع لحالة واحدة، والدنيا كما نراها عرضة لطوارئ الشذوذ والاختلال، ومن هذه الطوارئ ما ينقص الذكور عدة ملايين ويزيد

الإناث بمقدار هذا النقص في عدد الذكور، فضلا عن الزيادة التي تشاهد في عدد النساء من كل أمة على وجه التقريب في غير أوقات الحروب. وإن تعدد الزوجات في أمثال هذه الأحوال لخير من البغاء المكشوف. فقد قبلت المرأة الأوربية مشاركة الخليلات المعترف بهن وقبلت مشاركتهن في الخفاء، وأصبحت هذه المشاركة نظاما اجتماعيا مقررا لا معنى بعد قبوله وتقريره للاعتراض على تعدد الزوجات الشرعيات، فهو على الأقل أصون للأدب واكرم للنسل وأجمل بمنزلة المرأة من مهانة الابتذال، وأصلح للاعتراف به في علاقات المجتمع وقوانين الأخلاق).

ولم يكد هذا المقال يظهر في (الرسالة) حتى وصلت إلينا مجلة أمريكية حديثة من طراز جديد تسمى المساجلة أو المناقشة أو الحوار وتدور على موضوعات سياسية أو اجتماعية أو سياسية تختلف فيها الآراء، ويؤيد كل رأي منها فريق من الكتاب أو القراء، ومن هذه الموضوعات موضوع الطلاق وتعدد الزوجات وهل الأفضل للمجتمع الإنساني أن نبيح تعدد الزوجات تجنبا للطلاق أو نبيح الطلاق تجنبا لتعدد الزوجات. فكان من الطريف حقا أن نطالع هذه الآراء كما تخطر عندهم للرجال والنساء والفتيان والفتيات. فانهم في الواقع يقدمون الوجهة (الذوقية) في هذه المسالة على الوجهة الاجتماعية الخطيرة التي من أجلها توضع الشرائع وتسن المباحات والمحظورات، ولكن الواجهة الذوقية مع هذا قد تتغلب في أثرها على الواجهات الاجتماعية مع جلالة خطرها وضرورة النظر في علاجها. لأن المعارضة في تعدد الزوجات تفقد الكثير من أسبابها القوية إذا أمكن التغلب عليها من جانب الذوق والشعور.

قالت الآنسة فرانسين دوفال وهي ممن قبلن تعدد الزوجات: إنها تعرف فتاة صديقة لها طلبت الطلاق بعد زواجها بستة شهور، لأنها علمت أن زوجها يغيب عن المنزل بعض الليالي ويعتذر بالاستعداد لامتحان الحقوق، وهو في الحقيقة يقضي تلك الليالي في صحبة فتاة أخرى كان يعاشرها قبل الزواج، وأن الطلاق في هذه الحالة أكرم الحلول فلا ملامة على الفتاة أن تطلبه ولا على الشريعة أن تنص عليه.

قالت: (وإنني وإن كنت أعتقد أن تعدد الزوجات يوافق الرجال أكثر مما يناسب النساء أحسبه شيئا لا يخلو من الطرافة والغرابة. ولست من الطفولة بحيث يخفى علي أن كواكب الصور المتحركة يعشقهم كثير من النساء ويعلمن وهن يعشقنهم أنهن لا يسيطرن على قلوبهم ومشيئتهم. ومهما يكن رائيك مثلا في (إيرول فلن) فإنك لن تجهل الواقع الذي لا شك فيه من أمره وهو أن طائفة كبيرة من النساء يقبلن الشركة فيه. نعم ليس كل الرجال في وسامة إيرول فلن أو فكتور ماتيور أو فإن جونسون أو كلارك جابل؛ ولكن الرجال الذين لهم نصيب من الوسامة والقسامة كثيرون في كل مكان. فلماذا لا تشترك في قربهم عدة نساء؟ إنهن ينفردن في الحجرات متى كبر الأطفال وتتقدم السنون فتبرد حرارة الشباب وتهدأ مرارة الغيرة ولا يبعد أن يجد هؤلاء الشريكات مواطن للتسلية والمقارنة في التحدث عن ذلك الرجل الذي ارتبطن به جميعا برابطة الزواج. ولقد عشت معظم أيامي في ضاحية مدينة كبيرة فلا أحسب صديقاتي إلا مستغربات عاتبات لو أصبح من حظي غدا أن أكون واحدة من هؤلاء الزوجات المشتركات. ولكن هب الرجال كان مليح الشمائل قادرا على إيوائنا جميعا ألا يخطر لك أن اللاغطات بحديث زواجي يلغطن إذن من الغيرة لا من الإنكار؟).

وكتبت آمي هتشنسون وهي زوجة لها ولدان - فقالت إنها نشأت في ولاية (أوتاه) التي أقام فيها المورمون الذين يدعون إلى تعدد الزوجات، وأنها قضت في عشرة زجها أربع عشرة سنة ولا ترى للزوجة أن تطلب الطلاق إلا إذا آمن زوجها بمذهب تعدد الزوجات!.

وقالت: (ما من امرأة ولدت في هذه الدنيا الحديثة ترضى أن تشاطرها أخرى في حقوق فراشها إلا إذا كانت قد أضاعت صوابها. وهذه كلمة مكشوفة لا مراء ولكنها هي أهم ما تفكر فيه امرأة حين يذكر لها تعدد الزوجات. ثم ماذا يقول الأطفال إذا فارقهم (بابا) ليلتين أو ثلاث ليالي أو أكثر من ذلك ليذهب إلى زوجاته الأخريات؟).

وكتب جوزيف ماردفلد - وهو من المشتغلين بدراسة علم الأجناس والسلالات - فاستحسن تعدد الزوجات وغلب عليه حكم الصنعة فعلل استحسانه بالفائدة

العلمية التي يجنيها الإنسان من هذه التجربة الضرورية إذا صرفت إلى غايتها الصحيحة. فنأخذ رجلا قويا ذكيا وسيما ونراقب نسله من عدة نساء مختلفات النماذج والأخلاق، ونستخلص من ذلك أصدق المبادئ الصالحة لتحقيق الكمال المثالي في القران بين الذكور والإناث. أما الطلاق فهو لازم للفصل بين الزوجين كلما ظهر النقص في شروط القران واستحال التوفيق بينهما على النحو الذي ينفع الذرية ونوع الإنسان. ويرى هذا الكاتب أن تجربة المورمون في القارة الأمريكية قد أسفرت عن نجاح لا ريب فيه وأنجبت في إقليم أوتاه جيلا من أصحاء الرجال والنساء صمدوا للمقاومة التي كانت تحيط بهم من كل صوب، وذللوا الصعوبات التي أقمها لهم رجال الدين وغيرهم من أعداء تعدد الزوجات.

وأنكر فرانك شيهان تعدد الزوجات كما أنكر الطلاق لأنه لا يريد أن ينفصل ما عقده الله ليبقى منعقدا مدى الحياة. وحاول أن يعلل إنكاره بعلة اجتماعية فقال إن السماح بتعدد الزوجات ظلم للطبقات الفقيرة، لأن إيواء الزوجة في العصر الحاضر يكلف الزوج نفقات لا قبل بها للفقير بغير جهد جهيد. فكيف بالزوجات المتعددات؟ وكيف نستخدم القانون لتمييز طبقة واحدة من طبقات المجتمع وحرمان سائر الطبقات من هذه المزية؟.

قال: (ولنتكلم بعد هذا عن الحياة اليومية التي يحياها رجل يجمع بين زوجات متعددات، ولنقدر أنهن لا يعشن تحت سقف واحد بل في حجرات متقاربات. ولنتخيل الزوجة رقم (1) حين تنظر إلى النور موقدا في مسكن الزوجة رقم (2) ثم ينطفئ النور ساعة الرقاد. أين يا ترى يكون الزوج هذه الساعة؟ أعند هذه الزوجة أم عند الثانية أم عند الأخرى؟. . .).

وعلى هذا المثال تبدأ الآراء في هذه المسائل الجلي فيثبت للناظر فيها شيء واحد على الأقل وهو أن المعارضة في مذهب تعدد الزوجات لا تستند إلى سبب أخطر من سبب (المزاج) كما يصح أن تعبر عن أشباه هذه الأسباب.

فالدواعي التي تلجئ المشرع إلى إباحة تعدد الزوجات عند الضرورة التي تسوغه أخطر جدا من هذه الموانع التي تساق لحظره على النحو الذي أجملناه فيما تقدم. فهذه الزوجة التي يغشى عليها الكاتب الأخير من وساوس الغيرة هل يظنها تنجوا من هذه الوساوس إذا كانت السهرة التي يغيب فيها زوجها قد انقضت في الحانة أو الماخور أو في الأندية التي لا فرق بينها وبين الحانات والمواخير؟ أو هل تنجو من هذه الوساوس إذا كانت السهرة مع زوجة رجل آخر يخونها في تلك الساعة كما تخونه لأنهم جميعا لا يستسهلون الطلاق؟

إن الذين يبيحون تعدد الزوجات لا يبيحونه لأنه حسنة مشتهاة ولا لأنهم يفضلونه على الاكتفاء بالزوجة الواحدة متى تمت شروط الوفاق والعشرة الدائمة بين الزوجين، ولكنهم يبيحونه لأن السيئات التي تبيحها الحضارة أبغض منه وأولى بالمحاربة والإنكار، ويعلمون أن كرامة الزوجة التي تشاركها في رجلها زوجة أخرى أعز وأوفر من كرامة الخليلة التي تعترف بها المجتمعات الأوربية والأمريكية ولا تحسب لها حسابا في الشرائع والقوانين غير حساب التهاون والإغضاء.

ولعل هذه الأجوبة التي قدمناها لا تشمل على جواب هو أولى بالتدبر وإطالة الروية من جواب الفتاة التي قالت إن النساء لا يرفضن المشاركة في الرجل الوسيم القسيم وإنهن إذا لغظن بحديث هذا الزواج فأغلب الظن أنهن لغضن من الغيرة لا من الإنكار. فهذه فتاة من بنات العصر الحديث في القارة الأمريكية موطن الحرية النسائية التي جاوزت جميع الحدود، كشفت عن دخيلة شعورها فإذا هو ينم على حقيقة المانع النفساني الذي يجنح بالمرأة إلى التأفف من المشاركة في المعيشة الزوجية، وإذا هو مسالة استحسان للزوج الذي يستحق هذه المشاركة لا مسالة كرامة أو مسالة من مسائل العقيدة والروح.

وتحسب أن الأجوبة الصريحة التي من هذا القبيل أجدى من الفصول المنمقة والمباحث المتعمقة في الإبانة عن مركز المرة الصحيح من مسائل الزواج والطلاق.

مستقبل الجامعة الأزهرية

الجامعة الأزهرية معهد يراد به البقاء، ما في ذلك ريب عند أحد من المصريين، لأنها مرجع العلوم الدينية والثقافة العربية، وهي عدا هذا أقد جامعة في العالم بأسره، فالأمة التي تملكها كفيلة أن تحافظ عليها وتستديم بقائها وازدهارها. ومن أول أسباب الاستدامة أن يتجدد التوفيق بينها وبين مطالب الزمن بغير انقطاع، وأن تكون مطلوبة لما حضر ولما سيأتي، ولا يقتصر طلبها على ما مضى وكفى.

ومع هذه الرغبة الوثيقة، لا نرى في الأمر مشكلة تعترض الراغبين في دوامها ودوام ازدهارها إلا من ناحيتين لا يصعب تذيل العواقب فيهما: أولاهما الثنائية في نظم التعليم بمدارس الأمة الواحدة، والثانية أن تكون نتيجة التعليم في الجامعة الأزهرية تخريج (طائفة معاشيه) يربط بعضها ببعض تحصيل المعاش أو حاجتها هي إلى المعاش، وإنما الواجب أن يكون بقاؤها منوطا بحاجة الأمة إليها لا بحاجتها هي إلى الأمة، ولاسيما حاجتها من الوجهة المعاشية دون غيرها.

وقد أحسنتم التوصيف والتعليل حين أشرتم في عدد الرسالة الماضي إلى (بدء الوحدة الثقافية بين أبناء الأمة).

فإننا لا نعرف في البلاد الإسلامية داعيا إلى انفصال طائفة من الطوائف بمنهج من المناهج العلم أو مسلك من مسالك المعيشة، لأن رجال الدين من المسلمين لا يعتزلون الحياة ولا ينفصلون عنها ولا يلوذون بالصوامع ولا يترهبون، ويستطيع الرجل منهم أن يسلك في معاشه مسلك المهندس والطبيب والصانع والفيلسوف، وكل ذي عمل من الأعمال الدنيوية التي يزاولها سائر الناس. فإذا أستعد للدراسة كما يستعد المهندسون والأطباء والصناع والفلاسفة؛ فليس في ذلك ما يخل بوظيفته المقبلة أو ينقص من عدته التي يستعد بها لغده. بل هي عزلة التعليم التي تضيره وتقطع ما بينه وبين أبناء العصر من صلات المعيشة وأسباب التفاهم وتبادل الشعور، فلا تزال الفجوة بينه وبين عصره بابا للاختلاف والأشكال.

فمن الواجب قبل كلشيء أن نبطل الثنائية في نظم التعليم بالمدارس الابتدائية والثانوية،

وأن يتدرب الأزهري للتخصيص في جميع العلوم العالية كما يتدرب كل مصري للتخصص في جميع العلوم العالية مادام في دور التأهب والتحضير. فيتعلم الأزهري اللغة الأجنبية ويتعلم المبادئ الضرورية من معارف العصر الحديث، ويبدأ في التعلم وفي إمكانه بعد أن يتبين حقيقة ملكاته وميول عقله ونفسه أن يصبح من الأطباء أو علماء الفلك والرياضة كما يصبح من فقهاء الدين أو فقهاء اللغة العربية.

وقد أرتم في مقالكم القيم بالعدد الماضي من الرسالة (أن يقتصر في التعليم الجامعي في الأزهر على كليتين اثنتين: كلية الدين وتدمج فيها كلية الشريعة وكلية أصول الدين، وكلية اللغة وتندمج فيها كلية اللغة العربية ودار العلوم، وقسم اللغة العربية من كلية الآداب بجامعتي فؤاد وفاروق، وتشترك الكليتان في الدراسة العميقة للغتين العربية والأوروبية، وتنفرد كلية اللغة بتاريخ الآداب العربية والأجنبية، كما تنفرد كلية الدين بتاريخ الأديان السماوية والأرضية، وذلك بالطبع فوق ما تختص به كلتا الكليتين من علوم الدين أو من فنون اللغة، وما يتصل بهذه أو بتلك من العلوم الحديثة...)

وعندنا أن هذا الرأي في إجماله مقبول لا يكثر عليه الخلاف ولا أرى من جانبي ما أخالفكم فيه قبل الدخول في التفصيلات.

أما التفصيلات، فهي مما يعرض لنا عنه البحث في تقسيم الكليات، وفي مدى التعليم التي يحتاج إليها الطالب الجامعي في كل منها.

فنحن نعتقد أن المجال يتسع في الجامعة الأزهرية لثلاث كليات على الأقل: إحداهما للدين الإسلامي، والثانية للدراسات الدينية والفلسفية، والثالثة لدراسة اللغات والآداب، ويجد الطالب في كل واحدة منها ما يشغله سنوات قبل الوصول إلى دور التخصص والاستيعاب.

سمعت في حياة الشيخ المراغي أنه رحمه الله كان يفكر في تدريس (مقارنة الأديان) بالجامعة الأزهرية، فاستكبرت الأقدام على ذلك قبل تمكين المقدمات التي يتطلبها هذا المبحث الجسام، فأن علم المقارنة بين الأديان أخطر العلوم على من يهجم عليه بغير أهبة وتمهيد، وأنفع العلوم لمن يشارف بعد تأهب صالح وتمهيد طويل.

وهذا العلم وحده - وما يتصل به من المسائل الإلهية - يستغرق السنوات للاحاطه به والإيغال في شعابه ودروبه، وهو يدرس ببعض الإسهاب تارة وببعض التلخيص تارة

أخرى في الجامعات العلمية والجامعات الدينية، ويلتقي بعلوم أخرى لامحيص عن الإلمام منه بالقدر المفيد، كعلم الإنسان وعلم الأجناس البشرية. وعلم اشتقاق اللغات، ودلالات الكلمات التي تدل فيها على أسماء الأرباب وشعائر العبادات.

فدراسة هذه المباحث لازمة للطلاب الأزهريين وهم أحق بها من سائر الطلاب، ولا يتأتى لهم أن يدرسوها مع التخصص لغيرها أو التوسع في أبواب التخصص الأخرى، وإنما يتوسعون هنا ويأخذون بأطراف من علم يحتاج إليه رجل الدين.

على أن (المقارنة بين الأديان) حظ مشترك بين المسلمين وغير المسلمين، ويجوز أن يدرسه المسيحي والإسرائيلي والبوذي ومن لا دين له، كما يجوز أن يدرسه الطلاب الأزهريين.

لكن الموضوع الذي تتعين دراسته في الجامع الأزهر ولا يعقل أن يستوفيه طلاب جامعة من جامعات الدنيا غير الجامعات الأزهرية هو موضوع المدارس الفكرية الإسلامية التي إنشاءها المتكلمون والمعتزلة وأئمة التصوف والحكمة في المشرق والمغرب من الصدر الأول إلى أواخر الدولة الفاطمية، فإن هذا المحصول الهائل من التفكير الإنساني أمانة لابد لها من حفيظ بين الأمم والحضارة الإنسانية. فمن عساه أن يكون أولى بحفظ هذه الأمانة من معاهد الأزهر وعلمائه؟ ومن أين لهذه المذاهب وهذه الدراسات من يفهما، ويصبر على تمحيصها واستخلاص زبدتها في غير مصر والبلاد العربية؟

إن المستشرقين لا يفهمونها ولا يؤتمنون عليها، ولا اعرف فيما اطلعت من كتبهم كتابا يدل على حسن فهم وحسن إنصاف مجتمعين، فإن وجد من يفهم على الندرة، فهم متهمون في الإنصاف، وإن وجد من ينصف فليس هو من الصابرين على التعمق والتفرغ للتحصيل. وليس من المروءة أن نكل إلى غيرنا على ما نحن أحق به من واجباتنا وأعمالنا، وليس في غير المعاهد الأزهرية مكان لاستيفاء هذه الواجبات والأعمال.

ومن الإجحاف أن نستخف بمحصول هذه المدارس الفكرية لأنها في الواقع تشمل على الكثير من النفيس القيم، كما تشتمل على الكثير من البخس الزهيد. ولا أخال أن

المسالة من مسائل الفلسفة التي تصدى لها حكماء أوربا في قديم العصور وحديثها لم تدخل في نطاق هذه الدراسات على وجه من الوجوه، وقد وصل بعض المفكرين الإسلاميين في مسائل منها إلى مقطع القول الذي وقف عنده بعدهم خلفائهم في مباحث المنطق والحكمة الإلهية من الأوربيين وغير الأوربيين، ولعل البخس الزهيد الذي أشرنا أليه يفيد في دلالته التاريخية أو دلالته النفسية ما يكافئ العناء في تحصيله ويعوض الباحثين عن غثاثته وقلة غنائه، فلا يضيع فيه الوقت بغير جزاء.

هذه المادة الزاخرة وما يقترن بها من مواد المقارنة بين الأديان السماوية والأرضية أعظم من أن تضاف كما تضاف العلاوة على حمل التخصص في الدراسات الأخرى. لأن أبواب البحث في الدين الإسلامي وحدة تستغرق السنواتبعد السنوات إذا لوحظ فيها أن تحيط بجوانب الفقه والتشريع والتاريخ والتطبيق على المذاهب الاجتماعية التي تتمخض عنها أطوار الأمم جيل بعد جيل، ومن القصور أن يفوت العالم المسلم تحصيل المعلومات من تلك المذاهب الاجتماعية، وهي تتطلب منه رأيا وردا وإقناعا لمن يحسبونها مغنية عن إصلاح الدين أو مناقضة لقواعد الدين في الإصلاح. فهل يتأتى للعالم المسلم في أربع سنوات أو ست سنوات أن يتوسع هذا التوسعفي علم دينه، ثم يتوسع في الوقت نفسه توسعا مثله في علوم الدينات ومذاهب للمسلمين وغير المسلمين؟

والذي يصدق على كلية الدين يصدق على كلية اللغة العربية لأن تعلم النحو والصرف والبلاغة لا يجدي بغير تعلم الأدب وفروعه؛ وتعلم الأدب وفروعه في لغة واحدة لا يتمم ثقافة الأديب المتخصص لهذه الثقافة مع هذا الأتساع في أفاق الكتابة وهذا التنوع في قواعد النقد ومناهج التعبير، وهذا التعدد في شواهد كل قاعدة من قديم اللغات وحديثها. فلابد مع اللغة من أدب، ولابد مع الأدب العربي من آداب أمم أجنبية، ولابد مع هذا جميعه من مشاركة في بحوث اللغة الإنسانية نفسها، وهي التي تسمى عندهم (بالفيلولوجية). لأنها دراسة لابد لها من مكان تدرس فيه، ولا مكان لدرسها غير الجامعات الكبرى ولا سيما الجامعات التي تزود الطالب بكل ما يحتاج إليه في

ثقافته الأدبية واللغوية، وليست ست سنوات أو ثماني سنوات بالوقت الكثير على هذه المطالب اللازمة التي تنفق فيها الأعمار الطوال.

وأيا كان الرأي في عدد الكليات أو عدد السنوات؛ فالمهم في الأمر أن ننتهي بالتقسيم إلى نظام واحد في التعليم، فلا يبقى للثنائية أثر بين كليات الجامعة الأزهرية وغيرها من الجامعات، ولا يحسب الفرق بينها جميعاً إلا كما يحسب الفرق ألان بين كلية الطب والزراعة أو كلية الآداب.

ويومئذ يجد العالم الأزهري مكانه من وظائف الحكومة كما يجد الطبيب والمهندس والضابط أمكنتهم في كل ديوان يحتاج إليهم، ومن لم تتسع لهم الدواوين فشأنهم في ذلك شأن المتعلمين العاملين في الحياة الخارجية، لأنها تتسع لهم وتزداد سعة كلما شاعت المعرفة وتشعبت منادح التثقيف والاطلاع. ويحق للعالم الذي تفتقر مباحثه إلى التشجيع الحكومي، ولا تقوم على إقبال الشعب وحده أن يعتمد على المرتبات والمكافئات التي رصدت في الأوقاف للعلماء الأزهريين من قبل النظام الحديث.

ويبدو لنا أن الجامعة الأزهرية لم تلقى في طريقها عقبة تزعج أبناءها إذا زالت الثنائية من التعليم، وقام التعليم فيها على إخراج أناس تحتاج الأمة إليهم، ولا يكون قصارهم من السعي أن يحتاجوا إلى الأمة في تدبير سبل المعاش.

يوم ولا كالأيام!

كان يوم الاثنين الماضي في مصر يوم شم النسيم.

وشم النسيم في مصر يوم ولا كالأيام أو عيد ولا كالأعياد.

لأن العالم كله لا يعرف يوماً من أيام المواسم تلاقي فيه من المراسم والشعائر وتراث الأديان الباقية والبائدة ما تلاقي في هذا اليوم.

ففيه من شعائر الأديان البائدة أنه يوافق عيد الحصاد أو عيد الربيع، ويحتفل به الناس كما كانوا يحتفلون بعيد الخليقة قبل آلاف السنين.

وفيه من شعائر الدين الإسرائيلي أنه يوافق عيد الفصح، أو عيد الخروج من مصر مع موسى الكليم.

وفيه من شعائر المسيحية أنه يأتي يوم أثنين ولا يأتي يوم أحد، ليقترن بعيد القيامة ولا يختلط به في احتفال واحد.

والغربيون يذكرون عيد القيامة بأسماء تدل على بعض هذه التواريخ من جوانب متعددة.

فاسم (أيستر) الذي يعرف به في اللغة الإنكليزية مأخوذ من استر أو اشتار، أي عشتروت ربة الربيع.

واسم باك الفرنسي وباسكا الإيطالي مأخوذان من كلمة باسكا اليونانية وهي مصحفة من كلمة فسح العبرية وتكتب بالحروف اللاتينية، وهي في العبرية تقارب معنى فسح في العربية بمعنى الإفساح والتسريح، إشارة إلى اقتران العيد بانطلاق الإسرائيليين من أسر فرعون.

فالربيع الفصح والقيامة وشم النسيم موسم واحد متفق الموعد مختلف المراجع والأصول.

ولكل شعيرة من شعائر هذا الموسم سبب جديد وسبب قديم، أو تعليل يقول به مفسرو الأديان، وتعليل يقول به التاريخ.

فالإسرائيليون كانوا يذبحون فيه الحملان ويأكلون فيه فطيراً غير مخمر، ويقولون في تعليل ذلك إن ملك النقمة الذي ضرب أبناء المصريين بالموت كان ينظر إلى الأبواب فإن رأى فيها أثر الدم من الضحية تركها، وإن لم يره دخل البيت وأهلك أول أبنائه، وهي علامة للتفرقة بين بيوت المصريين وبيوت الإسرائيليين.

ولما هب بنو إسرائيل للفرار من أرض مصر، اعجلوا عن انتظار العجين حتى يختمر فأكلوا خبزهم في ذلك اليوم فطيراً، فهم يحيون تلك الذكرى بأكل الفطير في مثل ذلك اليوم من كل عام.

أما مراجع التاريخ فتقول أن ذبح الحملان وأكل الفطير من أقدم شعائر الرعاة على سبيل القربان والاحتفال بالخير الجديد. فيتقربون إلى إله الزرع بذبح حمل مولود في عامه ويأكلون الحب الجديد غير مخلوط بخميرة من محصول قديم. وقد شاع أكل الفطير في المراسم الدينية تقرباً إلى الآلهة بين أتباع الأديان التي تعرف بأديان الأمومة، ويراد بها الأديان التي يعبد فيها الإله وأمه معاً، ويقال عن أمه في معتقداتهم إنها هي مصدر الخصب والولادة والنماء.

وقد كان المصريون الأقدمون يحتفلون بعيد الربيع في موسم قريب من موسم الفصح أو موسم القيامة بعد ذلك، وكانوا يرمزون فيه للخصب والولادة بأكل البيض لأن البيضة رمز كل ميلاد، ويرمزون فيه للمحصول الجديد بما يأكلونه من البقل الأخضر والبصل الأخضر كما نفعل في هذه الأيام.

فأخذ الإسرائيليون شيئاً من مراسم هذا الموسم، وجاء المسيحيون فمزجوا بين عيد الربيع الذي تبعث فيه الأرض وعيد القيامة الذي يبعث فيه السيد المسيح، واعتقد بعض شراحهم أن السيد المسيح حوكم وقضي عليه بالموت في يوم احتفال اليهود بعيد الفصح وهو اليوم الرابع عشر من شهر نيسان، وعدل فريق منهم عن هذا الموعد إلى الاحتفال بعيد القيامة في يوم الأحد الأول بعد أول قمر كامل يلي موعد الاعتدال الربيعي، أو موعد دخول الربيع.

ويأتي شم النسيم في الاثنين التالي لعيد القيامة، فهو يوم ولا كالأيام، لأنه من أيام الطبيعة وأيام العقيدة وأيام التاريخ، وفيه بيان ولا ككل بيان لمبلغ الاتصال بين الأديان من قديم وحديث، ولو تقصينا فروعه وشعابه في تاريخ كل زمرة وشعائر كل نحلة لما وسعه سفر كبير.

ولم يكن هذا العيد معروفاً باسم شم النسيم في العصور التاريخية القديمة، ولكنه سمي بذلك بعد شيوع اللغة العربية في البلاد المصرية، ولا يذكر على التحقق سبب هذه التسمية ولكننا قد نفهمه من مصطلحاتنا التي نجري عليها اليوم في الدلالة على معناه.

فالمصري يسمي الرياضة فسحة أو شم هواء، وليس أقرب من تحويل عيد (الفسحة) أو عيد الفصح إلى عيد شم الهواء أو شم النسيم، ولا سيما في الموسم الذي تستطاب فيه النسمات، وتضيق فيه الصدور برياح الخماسين.

وقد شاع بين المصريين المحدثين أن (شم النسيم) يوم تختلس فيه النسمات فجراً، وتباكر فيه الحدائق والبساتين قبل امتلاء الفضاء بأشعة النهار، ومن لزم منهم المساكن ولم يخرج للنزهة في ظلال الأشجار فالرأي عندهم في الاستمتاع بطيب الهواء خلال ذلك اليوم أن يغلقوا عليهم النوافذ من الصباح ليحفظوا في البيوت بقية من هواء الليل الرطيب قبل أن تلهبه حرارة الشمس بأنفاس الطريق.

وتذكرنا هذه العادة بطريفة من طرائف الزعيم الكبير سعد زغلول رحمه الله، وقد تحدث إليه بعضهم عن حصافة (ذوي الرأي) في البلاد، وكان الموعد كموعد هذه الأيام.

قال رحمه الله: إني محدثكم عن حصافة ذوي الرأي هؤلاء، ولا أعفي نفسي مما يصيبهم في هذه الأحدوثة، فقد اتفقنا قبل يوم من أيام شم النسيم أن نقضيه في دار صديق من أصدقائنا، ونحن جماعة من ذوي الرأي كما تسمونهم سامحكم الله، وكان فينا العالم والكاتب والفقيه والمنطيق ومن يشار إليهم بالبنان في كل معضلة من معضلات الزمان.

وتوقعنا حرارة الجو المعهودة في موسم شم النسيم فاتفقنا على أن نتقيها بإغلاق النوافذ والأبواب منذ الصباح، ثم أغلقناها كما اتفقنا وقضينا سويعات من بكرة النهار في هواء رطيب محتمل، ونحن نغبط أنفسنا على هذه الحيطة ونرثي لمن فاتهم أن ينعموا بهواء البيوت وخرجوا إلى القيظ في الخلاء.

غير أن الحجرة ضاقت بأنفاس من فيها، وزادهم ضيقاً على ضيق كثرة المدخنين من نزلائها، وجعلوا يقولون فيما بينهم أنه قدر أهون من قدر، وأن احتمال الدخان خير من التلظي بنار الجو المحترق الذي قد يلفحنا بشواظه من وراء النوافذ والأبواب، لو فتحت النوافذ والأبواب.

واختنقنا ضيقاً ونحن على هذا الاعتقاد، وتفصّدنا عرقاً ونحن على هذا الاعتقاد، ومضى نصف النهار ونحن على هذا الاعتقاد.

ثم قدم إلينا قادم من أصدقائنا ففتحنا له الباب اضطراراً؛ فأوشك أن يرجع أدراجه لحبسة الهواء في داخل الدار.

قال متعجبا: ما بالكم تسجنون أنفسكم هذا السجن الثقيل في هذا اليوم البديع؟

قلنا: قدر أهون من قدر أليست حبست الهواء هنا أهون من نار الفضاء خارج الدار؟

فضحك وهو يقول: أي نار فضاء؟ إن الفضاء ليخفق بالنسيم الجميل، وإنه كما يقولون ليشفي العليل.

وتقدم إلى النافذة ففتحها، وتقدم غيره إلى نافذة غيرها ففتحها، فإذا بالنسيم كما وصفه جميل يشفي العليل!

ونظر بعضنا إلى بعض متضاحكين، وفاتنا ونحن خلاصة ذوي الرأي أن نجازف بالتجربة، فنغنم نصف النهار ونستريح من كل ذلك العذاب.

وطرافة القصة كلها فيما ساقه فيها الزعيم الكبير من العبرة وأحاطه بها من التهكم والفكاهة، ولكنه قد جار على نفسه هنا وجار على أصحابه بعض الجور لأخذهم بجانب الخطأ وحرمانهم جانب الانتفاع بحق (الرأفة) في الحكم أو بحق الصواب.

فلو اتفق أن الهواء كان على عادته من الحرارة والغبار في تلك الآونة لما كان بقاؤهم وراء النوافذ المغلقة خلواً من الرأي السديد أو بعيداً كل البعد عن وجه الصواب.

ونحسب بعد هذا أن الخروج من شم النسيم بأضحوكة واحدة أو بمفارقة واحدة فريضة لا فكاك منها لتحية العيد الذي يسمى بعيد الربيع وعيد الشباب والحب والجمال. وهل يستحق الربيع اسمه إذا تنزهت فيه الدنيا عن الأضاحيك والمفارقات؟

ربما كان من مفارقاته الخالدة أننا نحن المصريين احتفلنا به زمناً إذ كان الاحتفال به - بين ظهرانينا - احتفالا بالنجاة منا والخروج من بلادنا. وأننا قد وصلنا به ما تقدم من تأريخنا العريق كأنما كانت فترة بني إسرائيل عارضاً بين فصول الرواية الأبدية لا يدخل في حساب المؤلف الخالد مؤلف التواريخ والأحقاب، وقد كانت لتلك الفترة العارضة صفحة متجاوبة الأصداء، لا يخفت دويها المتتابع مع الزمن في مسامع بني آدم وحواء.

من الدعوة الهندية

أتلقى منذ كتبت بالرسالة مقالي عن الإسلام والنظام العالمي الجديد كتبا ورسائل مطبوعة وغير مطبوعة، يتكلم المطبوع منها عن القادياني والجماعات التي تناصره أو تنفصل عنه، وتفسر الرسائل الأخرى بعض ما يؤخذ على الدعوة القاديانية أو تنحى

على هذه الدعوة باللائمة وتحاسبها على التفرقة بين المسلمين وإحداث البدع في عقائد الإسلام.
ومن أعجب هذه الرسائل رسالة مؤيدة للقادياني من زاوية الحصني بدمشق طبعت في أعلاها الشهادتان والبسملة، وأن الدين عند الله الإسلام، ثم هذه العبارة: (نحمده ونصلي على رسوله الكريم وعلى عبده المسيح الموعود، وقال كاتبها: (إن أحمد عليه السلام ادعى النبوة حقا، وليس في ادعاء النبوة مخالفة للإسلام أو لدين من الأديان كما تقولون، وإن المسيحية تنكر مجيء أحد بعد المسيح عليه السلام سوى رجوعه إليها بالرغم من وجود ذكر النبي بعد المسيح في أول إصحاح من إنجيل يوحنا. وأما القرآن المجيد فآياته بينات واضحات في بقاء الوحي وبقاء النبوة غير التشريعية، ولا يوجد غير آية واحدة تخالف حسب تفسير الشيوخ الآيات الكثيرة المفسرة بعضها لبعض وهي قوله تعالى: (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين). ولم يتفق المفسرون على معنى لفظ خاتم النبيين بمعنى أخرهم زمانا، وهم لو اتفقوا لنجم عن اتفاقهم تكذيب للقول بمجيء المسيح عليه السلام. فإن لفظ خاتم النبيين لا يفيد انقطاع النبوة بل على العكس يفيد ضرورة عرض كل دعوى من دعاوى النبوة على خاتم النبيين أجمعين محمد ﷺ ليختم ويصدق على صحتها سواء أكانت تلك الدعوى قبله أم بعده...) إلى آخر ما قال في هذا المعنى.
على أن البريد قد حمل إلينا رسائل أخرى تنفي عن القادياني أنه ادعى النبوة بمعنى من معانيها المعروفة في الأديان الكتابية، ومن تلك الرسائل رسالة مطبوعة في لاهور أذاعتها (الجماعة الأحمدية لإشاعة الإسلام) وذكرت في صدر البيان عن هذه الجماعة أن مقاصدها هي خدمة الإسلام وتوحيد المسلمين والدفاع عن الدين ونشر الدعوة إليه، وأن أعمالها لخدمة هذه المقاصد هي تأليف بعوث للتبشير في أنحاء العالم وتدريب المبشرين على هذا العمل، وترجمة القرآن الكريم إلى لغات مختلفة، واستخدام الإذاعة في تعميم الآداب الإسلامية. ثم شفعت ذلك بتلخيص عقائدها وهي:

1 - إننا نعتقد باختتام النبوءات بمحمد، كما قال مؤسس الجماعة: إنه لا نبي من الأولين أو الآخرين يعقب نبينا المعظم، وإن الذي ينكر ختام النبوءات يعتبر خارجا عن حظيرة الإسلام وليست له عقيدة فيه.

2 - وإننا نؤمن بأن القرآن الكريم كتاب الله الكامل والآخر، وإنه باق لم ينسخ منه جزء إلى آخر الزمان.

3 - إننا نحسب من المسلمين كل من يشهد بأن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله كائنا ما كان المذهب الإسلامي الذي ينتمي إليه.

4 - وإننا نعد حضرة مرزا غلام أحمد القادياني مؤسس الحركة الأحمدية مجدد القرن الرابع عشر، ونثبت أنه ما ادعى النبوة قط كما قال بكلامه: إنني لا أدعي النبوة. . . وكل ما أدعيه أنني محدِّث، وأن معنى المحدث هو الذي يسمع كلام الله. . . كلا. ما أنا مدع للنبوة وما مدعي النبوة عندي إلا خارج على الدين، وإنما يكذب عليّ الذين يحسبونني من أولئك المدعين).

وأيا كان الصدق فيما يقال عن دعوى النبوة هذه من إثباتها أو إنكارها ومن قبولها أو رفضها فإن الصدق الذي لا نشك فيه هو أن أتباع القادياني يخسرون بادعاء النبوة له ولايكسبون، وأن حركة التجديد في الإسلام يقوم بها الداعون إليها دون حاجة منهم إلى أمثال هذه الدعاوى التي تفض الأنصار وتفرق المتفقين، ولا تستميل إليها أحداً من المؤمنين بالأديان في المشرق أو المغرب، إن لم تجمعهم كلهم على محاربتها وتكفير المبشرين بعقائدها.

ونعود فنقول إننا قرأنا شيئاً من الكتب التي ألفها المجددون المسلمون في الهند ممن لا يقولون بنبوة القادياني ولا يقولون بأنه هو المسيح الموعود أو مهدي آخر الزمان، فلم نر في أقوالهم ما يمس عقائد الإسلام وإن كانت لهم تفسيرات وتخريجات لا يقرها جميع الفقهاء، وشأنهم في التفسير والتخريج شأن الفرق الإسلامية التي تجتهد في الدين ولا تنقض أصلاً من أصوله، فهي في حظيرة الإسلام لا تضيق بها حرية البحث التي كفلتها للباحثين هذه الديانة السمحة في مختلف العصور والأقطار.

ومما تتميز به هذه الجماعات المجددة أمران:
(أحدهما) فرط النشاط في التبشير بالدعوة المحمدية وترجمة الكتب النافعة في هذا المسعى إلى اللغة الإنجليزية على الخصوص مع المثابرة على نشرها وترويجها في أمريكا وأوربة والجزر البريطانية، وإسناد هذا العمل إلى فئة من الشبان المثقفين المستعدين لدفع الاعتراض العقلي أو النقلي بالمعقولات التي يفهمها الغربيون، أو بالنصوص التي يتوسع أولئك الشبان في تفسيرها على نحو كفيل بالإصغاء والإقناع. وقد يتصرفون في تفسيراتهم كما قدمنا ولكنهم يقتربون بها من عقول المتعلمين والمتعلمات هناك فلا يعرضون عنهم كما يعرضون عن الجامدين المتحجرين في فهم الكلمات والحروف.
والأمر الآخر طرائفهم العجيبة في تطبيق النصوص القرآنية على الأحوال الزمانية، لأنهم يعلمون أن أحوال الزمان لا تخرج على مدلول تلك النصوص إذا اهتدى ذو البصيرة إلى فهمها وحسن تطبيقها، ومادام القرآن كتابا باقيا لا يختص به عصر دون عصر ولا قبيل دون قبيل، فهو يحتوي في مضامينه كل ما يشغل المؤمنين به في العصور الحديثة كما احتوى في مضامينه كل ما شغل المؤمنين به منذ نزوله في عصر النبي عليه السلام.
وهذا مثل من أمثلة كثيرة من طرائف هذه الطبيقات العصرية التي ينشرونها باللغة الإنجليزية، وهو رسالة عنوانها: (تسليم أوربا وأمريكا) أي تحويلهم إلى عقيدة الإسلام لمؤلفها السيد محمد علي مترجم القرآن إلى الإنجليزية ومؤلف الرسالة التي لخصناها عن نظام العالم الجديد.
فالسيد محمد يستشهد في صدر هذه الرسالة بكلمة للكاتب المشهور برنارد شوفي (الزواج) يتنبأ فيها بأن الإمبراطورية البريطانية كلها ستدين بديانة إسلامية منقحة قبل نهاية القرن العشرين).
ويقول السيد محمد علي إن هذه النبوة قديمة في القرآن والتوراة، ولكن الذين يقرأون الكتب السماوية لا يفطنون لمعانيها ولا يفسرونها على وفاق مدلولها. فإن ظهور المهدي

أو المسيح بين المسلمين مقرون بظهور المسيح الدجال، وسيادة بعض الأمم التي سميت يأجوج ومأجوج!

والقرآن الكريم يقول عن يأجوج ومأجوج إنهم سينطلقون في اليوم الموعود (وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا) وأنهم كانوا محبوسين محجوزين (حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون).

قال السيد محمد علي: وقد ذكرتهم التوراة في سفر حزقيال حيث جاء فيه: (يا ابن آدم اجعل وجهك على جوج أرض مأجوج رئيس روش ما شك وتنبأ عليه وقل: هكذا قال السيد الرب. ها أنذا عليك يأجوج رئيس روش ماشك وتوبال، وأرجعك وأضع شكائم في فيك وأخرجك أنت وكل جيشك خيلاً وفرساناً كلهم لابسين أفخر لباس، جماعة عظيمة مع أتراس ومجانّ كلهم ممسكين السيوف: فارس وكوش وفوط معهم كلهم بمجن وخوذة، وجومز وكل جيوشه وبيت توجرمه من أقاصي الشمال مع كل جيشه شعوبا كثيرين معك).

أو حيث جاء فيه: (ها أنذا عليك يأجوج رئيس روش ماشك، وتوبال، وأدرك وأقودك وأصعدك من أقاصي الشمال.

فهل يدري القارئ من هم يأجوج ومأجوج هؤلاء في رأي السيد محمد علي ورأي القادياني من قبله؟

إنهم الروس والإنجليز، أو السلاف والتيوتون في الشمال؛ ومصداق ذلك أن الماشك قريبة من الموسكو، وأن الروش قريبة من الروس، وأن ميشك وتوبال نهران في روسيا تنسب إليهما موسكو وتوبلسك العاصمتان المعروفتان الآن، وأن الروس والإنجليز معاً قد جمعوا شعوب الأرض للتغلب على ملك الدنيا، وسينقلب بعضهم على بعض ويموج بعضهم في بعض، قبل أن يجمعهم داعي السماء إلى كلمة الحق والسلام.

وهذا مثل من أمثلة التفسيرات والتطبيقات التي قلنا إنهم يترخصون فيها ويمتدون بها إلى حوادث الزمان الحاضر وما يليه، ويعتقدون أنها وما سيعقبها من الحوادث العالمية مكنونة في آيات الكتب السماوية تنتظر من يفتح الله عليه بفهمها وإدراك مغازيها

فيتولى تبصير الأمم ما أنذرتهم به السماء وما ساقته إليهم من البشائر، وهم لا يفقهون.

أما الفتح أو الإلهام فقد جاء في كتاب من تأليف ميرزا أحمد القادياني نفسه عنوانه (تعاليم الإسلام) وموضوعه حل المشكلات الدينية من وجهة النظر الإسلامية. وفيه أن العقل والتعليم مصدران من مصدر المعرفة الإلهية ولكنهما في مرتبة دون مرتبة الإلهام، وأن الإلهام درجات تبدأ بالحدس الصادق وتنتهي (بعين اليقين) وهو أعلى مراتب الملهمين، وأنه من الخطأ أن نخلط بين الإلهام الفني والإلهام الديني، لأن الإلهام الفني قد يكون في الشر كما يكون في الخير. وقد يقال إن اللص وهو يحاول سرقة المكان سنحت له خاطرة ملهمة لتيسير السرقة، ثم تيسير الهرب من الحراس، وليس هذا من الإلهام الرباني في شيء، وإنما يكون إلهام الله في سبيل الحقائق العليا والكشف عن الأسرار الروحية والنفاذ إلى لباب الخلق وبواطن الحكمة الإلهية، وهذه منزلة يرتقي إليها طلاب الوصول إلى الله ومنهم ميرزا أحمد القادياني في رأيه وآراء مريديه.

وبعد فإن الأمر الجدير بالعناية من حركة هؤلاء الدعاة أنهم يذيعون محاسن الإسلام ويجتهدون في نشره وتفسير الاعتراضات الغربية التي تتجه إليه، وفي هذه الحركة نفع مشكور، وإن لم تبلغ مرماها المقصود من (تسليم الأوربيين والأمريكيين) لأنها تزيل الشبهات، وتدحض الأكاذيب، وتقرب بين الشعوب، وترفع المسلمين في أنظار الأمم التي كانت تظن بهم الظنون.

أما التفسيرات التي ذكرنا آنفا مثلاً من أمثلتها فلا ضير فيها مادامت تصون الإيمان ولا تفسد العقل بما يناقض التفكير المستقيم. ونعود فنقول إن الغيورين على الدعوات المجددة على اختلافها يخسرون بالغلو في تعظيم أئمتهم، ويكسبون لعقائدهم ولأولئك كلما وقفوا على حد الاعتدال.

سئلت في أواخر الحرب عن الموضوعات الأدبية التي ستكثر الكتابة فيها بعد عودة السلام، فقلت: أنها هي الموضوعات الروحية والموضوعات الجنسية.

وسبب الإكثار من الكتابة في كلا الموضوعين واحد وهو الحيرة وقلق النفوس والرغبة في السلوى والاستقرار.

فالذين فقدوا الأعزاء يحبون أن يشعروا بعالم الأرواح ليشعروا (بوجود) أولئك الأعزاء وأنهم غير مفقودين.

والذين يئسوا من حكمة البشر يحبون أن يركنوا إلى حكمة الله، لأنهم لا يستريحون إلى اليأس من الأرض واليأس من السماء.

والذين غلبتهم الأحزان والآلام يحبون أن يغلبوها بقوة الإيمان، وأن يقابلوا شيئاً من الخوف بشيء من الاطمئنان.

قلوب تشعر بالهم والقلق وتحب أن تشعر بالسلوى والاستقرار، لهذا يكثر البحث عن الأرواح والكتابة في مباحث الأرواح ولكن القلق الإنساني قد يلتمس السكينة من طريق غير هذه الطريق.

فالأجسام المستثارة تطلب الراحة فيما يلهيها وما يلذها، ويهئ لها الأسباب في مجال اللهو واللذة أن الحرب تركت مئات الألوف من الفتيات بغير أزواج وبغير عائلين، وأنها تركت ألوف الألوف من الدنانير في أيدي العاطلين أو أشباه العاطلين، وأنها علمت الناس أن يحفلوا بساعتهم ولا يحفلوا بما بعدها، وأن يستمتعوا بالحياة لأنهم على نذير في كل لحظة بفقد الحياة.

لهذا يكثر الإقبال على موضوع الجسد كما يكثر الإقبال على موضوع الروح، ولهذا توقعنا أن تنجلي الحرب عن إقبال عظيم على متاع هذه الدنيا وإقبال مثله على متاع السماء.

وانتهت الحرب فرأينا أول الشواهد على شيوع الدعوة الدينية من قبل العالم الإسلامي في الهند خاصة، وسرنا أن يتيقظ المسلمون في هذا المجال مع الإيقاظ، فإن النوم في هذا العصر يضيع على صاحبه الحقيقة ويضيع عليه الأحلام.

وجعلنا كلما قلبنا مجلة من المجلات السيارة في الغرب رأينا فيها دليلاً على هذه اليقظة الروحية وهذا الشوق العريق في النفس البشرية إلى عالم غير عالم الحس والعيان.

ومن أمثلة هذه اليقظة تحفز العالم البروتستانتي في الولايات المتحدة لاستعادة سلطان الكنيسة على اتباعها وإدخال التعليم الديني في جميع المدارس العصرية. فإن رؤساء الكنيسة هناك يستعيرون عنوان ويلكى (للعالم الواحد) لينشروا الدعوة إلى (عالم واحد في ظل العقيدة الدينية) ويودون لو هيأت الحرب ومنازعاتها فرصة للسلام بين الأديان أو فرصة لاتفاق الناس في عالم الروح.

قال خطيب منهم في المجمع البروتستانتي بمدينة نيويورك: (إن الدين خليق أن يكون أكبر القوى الموحدة بين الأسرة البشرية. فهي تعرف به قوة إلهية واحدة وقانوناً أخلاقياً واحداً وأسرة واحدة من بني الإنسان. ولكنه على نقيض ذلك كان عاملاً من أكبر عوامل التفريق والتمزيق بين كل قبيل، ومهد الغدر لذلك الأيرلندي الساذج الذي أحزنه طول الخصام بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية فقال: ليت الله يجعلنا كلنا ملاحدة ننكر وجود الله أصلاً لنعيش معاً بعد ذلك كما ينبغي أن يعيش المسيحيون.. . في سلام!)

وقال هذا الخطيب - هاري ايدسون فوسديك - إنه لا يعني بالوحدة الدينية أن المسيحية مثلاً تعلم أتباعها ما يتعلمه البوذيون من ديانتهم أو من البيئة البوذية، ولكنه يلاحظ أن الذين سعدوا بعشرة أناس من البوذيين أو المسلمين المهذبين يحسون شيئاً من القرابة بين المؤمنين بهذه العقائد الدينية، ويرجون صادق الرجاء أن تتيح لهم هذه القرابة سبيل التعاون على بلوغ الغاية المشتركة التي ننشدها أجمعين.

وعند الخطيب أن الخلافات الدينية قد نشأ أكثرها من الجدل العقيم، ويضرب لذلك مثلاً رواه عن لويد جورج السياسي البريطاني المشهور بفكاهاته الجدية وفكاهاته الهزلية على السواء. قال إنه كان يسوق سيارته في بلاد الغال الشمالية ومعه صديق يتحدث إليه في شؤون الديانة، فقال السياسي الكبير: (إن الكنيسة التي أتبعها تتمزق

الآن بنزاع عنيف على مسألة التعميد، فطائفة منها تقول إن العماد إنما يحصل باسم الأب، وطائفة أخرى تنكر هذا وتقول: بل يحصل العماد إلى اسم الأب ولا يحصل بحرف الباء. وإنني لا أكتمك أنني تابع إحدى هاتين الطائفتين وإنني شديد الغيرة عليها وعلى استعداد للموت من أجلها.

ولكنني نسيت أي الطائفتين هي التي أتبعها... طائفة (أمي) أو طائفة الباء!

وما رواه لويد جورج من باب الفكاهة هو الحاصل جداً وفعلاً في جميع الديانات الكبرى. فإن الشيع التي تتفرق فيها إنما تختلف أحياناً على شيء أيسر من الاختلاف بين حرفي الجر الصغيرين، ولكنه اختلاف يكفي كل طائفة من طوائفها لتكفير الطائفة الأخرى وإرسالها مع اللعنة إلى قرارة الجحيم!

وإذا جاز هذا في عصر الجدل فإنه لغريب جد الغرابة في عصر المشاهدات والأعمال. فقد كان (البرهان الجدلي) أساس المعرفة كلها سواء في العلوم أو في العقائد والأخلاق. فأما وقد أصبح لهذا (البرهان الجدلي) شركاء لا يقبلون منه استبداده المطلق فقد آن لحروف الجر وما شابه حروف الجر أن تقنع بمكانها في الأجرومية، أو أن تستغني بما يسفك حولها من المداد عما كان يسفك حولها من الأرواح.

وقد أشار الخطيب الأمريكي بحل لهذه المعضلة لا يبشر بالخير الكثير، لأنه يرجع بالخلافات التي من هذا القبيل إلى إباحة التفسير الديني لمن يشاء من قراء الكتب المقدسة، فكلما أتفق خمسة أو ستة على تفسير جديد لكلمة من كلمات الإنجيل خرجوا من كنيستهم وأنشئوا لهم كنيسة جديدة تنتمي إلى رئيس جديد، حتى عدت هذه الكنائس المتشعبة بالعشرات وصح فيها قول لويد جورج إنهم يختلفون ثم ينسون سبب الخلاف.

وإذ كان هذا هو الداء فالعلاج الذي يومئ إليه الخطيب أن يناط التفسير بالقادرين عليه ولا يستباح لكل مستبيح من العامة وأشباه العامة، فينحصر الخلاف إذن في أضيق الحدود. ولكنه علاج غير جديد في الديانات، فقد كان (حق التفسير المحصول) علة الانشقاق ومبعث الهجوم على حرية التفسير.

وإنما العلاج الجديد الذي يرجى أن يفيد فيما نعتقد هو توسيع حق التفسير حتى لا يكون فيه حرج على أحد ولا يوجب من فريق أن يعادي الفريق الآخر كلما عارضه في تفسيره. فتوسيع الأفق هو خير علاج لضيق الحظيرة، وقلة الصبر على فوارق الكلمات والحروف، وإقامة الدين على الأسس العامة هو العاصم للدين من تفتيت العقائد في الزوايا والسراديب. فليشمل الدين جميع المختلفين إذن ماداموا متفقين على الإيمان بقواعد الحق والخير والصلاح، وليذهب عصر الجدل الكلامي ليخلفه عصر الوحدة الواقعية التي تقوم على اتفاق العقول في النظر إلى حقائق الوجود.

وقد أحسن الخطيب الأمريكي في كلامه عن الفصل بين الدولة والكنيسة لأنه يقول إن الفصل بينهما قاعدة أساسية في حكومة الأمة الأمريكية، ولكنه ينتقده إذا فهم القول من معناه أن تعليم الأديان محرم في المدارس وأن تعليم الإلحاد فيها مباح ومطلوب.

ففي الوقت الذي تدرس فيه كتب (فرويد) ويتعلم منها الناشئ أن الديانات وهم من أوهام العقل الباطن وحيلة من حيل الغريزة الجنسية، ينبغي أن يتفتح عقله لسماع كلام غير هذا الكلام عن دعاة الروح وسير القديسين والأنبياء، وينبغي أن يتوازن تفكيره بين وجهات النظر حتى لا يصبح التحيز إلى جانب الإلحاد آفة عقلية شراً على رأس الناشئ من التعصب الديني الذميم، ومن ضيق العقل في ناحية الإيمان والتسليم.

وهذا كله صحيح لا يختلف فيه المنصفون. فمهما يكن من شأن الدين فهو تراث إنساني عريق الأصول شديد السلطان على العقول، فليس في وسع أحد أن ينساه أو يتناساه في دور التنشئة والتعليم. وليس من العقل نفسه أن يستخف بقوة كهذه. القوة كأنها قد خرجت خروج الأبد من ميدان الحياة الإنسانية فإن الذي يريد أن يخرجها خروج الأبد لم يلبث هو نفسه على قدمين بضع سنين!! وقد رأينا المبشرين بالفلسفة المادية في روسيا الشيوعية يحنون الرؤوس أمام هذه القوة ويفسحون لها الطريق مكرهين، فإذا كانت في هذه التجربة عبرة (عقلية) و (علمية) فعبرتها العقلية والعلمية أن قوة الدين حقيقة راسخة لا يستأصلها كل من يريد، وهو لا يدري ما يريد.

وفي مجلة أمريكية - هي مجلة هاربر المشهورة - بحث آخر عن موضوعين: موضوع التقاليد الدينية وموضوع الغريزة الجنسية، يقول فيه الكاتب - جون مكبارتلاند - إن كنيسة الشعب الأمريكي في الأجيال الثلاثة الأخيرة قد تغيرت مدى بعيد، ولكن العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية لم يصاحب هذه التغيير إلى أقصى مداه ولا إلى بعض مداه. فنحن أمريكين اليوم نحب النهود والأفخاذ لأننا نشاهدها كلما فتحنا الشرفة أو ذهبنا إلى الصور المتحركة أو نظرنا إلى غلاف رواية، ولكننا نستعيذ منها في (البيئات المحترمة) كأنها رجس من عمل الشيطان، فما مصير هذه (الثنائية) الكاذبة في المعيشة والأخلاق؟

مصيرها تدل عليه وثائق الزواج والطلاق. فقد أحصيت نسبة الطلاق في أربعمائة ألف وخمسين ألف زواج فإذا هي تربى على تسع وتسعين في المائة... فهلا تكفي هذه النسبة لإعادة الحجر على الموضوعات الجنسية أو عندك أيها القارئ - كما يسأل الكاتب الأمريكي - علاج جديد؟

ونقول: بل العلاج الجديد غير بعيد.

فالعلاج الجديد في عالم الروح، ولكنه الروح الرشيد الذي لا ينكر الجسد كما أنكره الأقدمون، وفي هذا الميدان متسع لدعاة الإسلام (الراشدين) الذين يوسعون الآفاق ولا يضيقون الخناق، لأن الإسلام دين يعرف للجسد حقه ولا يناقض بينها وبين حقوق الروح.

مصادفات في الطريق

نعم هي مصادفات في الطريق

ولكنه طريق التاريخ لا طريق المدنية، أو طريق الزمان دون طريق المكان، وقد يحدث في هذه الطريق ما يحدث في كل طريق من المصادفات والمناقضات، فيعيش الناس في حي واحد ولا يلتقون، ويلتقون وهم يعيشون في أحياء لا يجمعها مكان. أيذكر القارئ كيف يتفق له أن يقضي السنين ولا يلقى في خلالها وجهاً من الوجوه التي تعود النظر إليها، ثم تعرض له فترة من الزمن فإذا هو يستقبل ذلك الوجه أمامه حيث سار على غير موعد وعلى غير انتظار؟

ذلك ما حدث لي في طريق التاريخ مع (عمر الخيام) خلال الأيام الماضيات، فما فتحت كتاباً إلا أطل منه (الخيام) بصفحة من صفحات وجهه أو جانب من جوانب نفسه، على تعدد الموضوعات وتباعد المناسبات. إذ كان من تلك الكتب ما أفتحه للمراجعة العاجلة في مسألة من مسائل التصوف أو مسائل السياسة أو مسائل الفلسفة أو مسائل الأدب وما إليه. وكنت مشغولاً بالشيخ الرئيس ابن سينا فما تعمدت لقاء الشيخ مرة إلا خراج لي الخيام في بعض الطريق كأنهم يقيمون من عالم الأرواح في عالم واحد أو كأنهم يحضرون معاً بدعوة واحدة على خلاف الآداب العصرية في استجابة الدعوات.

تحدث العروضي السمرقندي في (مقالاته الأربع) عن الفيلسوف ابن سينا وعن الفلكي عمر الخيام، فروى عن كليهما الأعاجيب، وكلاهما قد عاش زمناً في إقليم واحد وإن تلاحقا بالزمان...

وراجعت بعض الأقوال في تناسخ الأرواح فرأيت أناساً ممن يدينون بهذا المذهب العجيب يعممون التناسخ ولا يقصرونه على الحيوان والإنسان، فانتقال الروح من رجل إلى امرأة أو من رجل إلى رجل نسخ، وانتقالها من إنسان إلى حيوان مسخ، وانتقالها من إنسان إلى نبات فسخ، وانتقالها من إنسان إلى جماد رسخ... وما من انتقال منها كما رأيت إلا وهو على قافية الخاء، دون غيرها من حروف ألف باء، وهو حرف لا يوجد في معظم اللغات الأوربية ولغات الأمم على الإجمال. فكيف تسعفهم القافية يا ترى في تلك الأمم إذا احتاجوا إلى التقسيم والترتيب في أطوار هذا الانتقال

العجيب؟ وما بال أصحاب التناسخ يا ترى قد فكروا في انتقال روح الإنسان ولم يفكروا في انتقال الروح من الجماد إلى النبات أو من النبات إلى الحيوان؟

إنهم لم يفكروا في ذلك ولكن فكر فيه على نحو غير هذا النحو جماعة من شعراء (التطور) القديم ومنهم جلال الدين الرومي الشاعر الفارسي المشهور. فعنده كما يقول: (إن الإنسان في بداية أمره قد ظهر في عالم الجماد، ثم ترقى من هذا العالم إلى عالم النبات، ثم عاش هنالك شجرة من الشجر أو عشبه من العشب لا يذكر شيئاً مما كان فيه من تلك الحال المختلفة بين المعادن والحجارة الصماء، وصعد من طبقة النبات إلى طبقة الحيوان فلم يبق في ذاكرته أثر للطبقة التي كان فيها إلا ذلك الشوق الذي يميل به إلى الأوراق والأشجار ولا سيما في إبان الربيع وازدهار الرياض، كأنه الطفل الذي يهتدي إلى صدر أمه من حيث لا يدري سر هذه الهداية... وشاء الله بعد ذلك أن يرفعه من زمرة الحيوان الأعجم إلى صورة الإنسان حتى بلغ ما نعلمه من القوة والعقل والمعرفة، وما به من ذكر في هذه الحال لعيشته الأولى، وإنه ليترك في مصيره الأبدي، هذه العيشة التي هو فيها...)

فهذا انتقال من الرسخ إلى الفسخ إلى المسخ إلى النسخ على انعكاس في ترتيب التناسخ الذي يقول به التناسخيون ولا يقول به الصوفية المتطورون!...

والعجيب أن صاحبنا الخيام قد سلك بين هذه الزمرة وهذه الزمرة بشهادة أناس من الزمرتين، فقيل فيه إنه من المؤمنين بالتناسخ كما قيل فيه إنه من المؤمنين بارتقاء الأرواح في معراج الكمال إلى قدس الأقداس

زعموا أن الحكيم كان يتمشى مع مريديه عند مدرسة الحكمة والعلوم بمدينة نيسابور، وكانوا يرمون بعض جدرانها وينقلون إليها اللبن والحجارة على ظهور الحمير. فأبى حمار منها أن يدخل دار المدرسة أي إباء، وحاروا في دفعه إلى الدار وهو مصر على الوقوف دون ذلك أشد الإصرار، فلما رأى الحكيم ذلك منه تبسم ومال على أذنه يهمس بأبيات يقول فيها: أي هذا الذي ضل وعاد اليوم إلى مكانه وهو أضل سبيلاً!...

إن أظافرك قد تجمعت فصارت حافراً، ولحيتك قد استدارت إلى موضع الذنب، فانتقلت من الأمام إلى الوراء...)

قالوا: فما سمع الحمار هذه الأبيات حتى عدل عن إبائه وأسلس قياده ودخل إلى الدار.

وسأل التلاميذ أستاذهم عن سر ذلك الأباء وسر هذه الطاعة فقال: إن الحمار كان أستاذاً بهذه المدرسة فأبى أن يدخلها وهو دابة تحمل اللبن والحجارة وقد كان يدخلها وهو أستاذ يحمل الأسفار... فلما عرف أننا عرفناه كان له بعض الأنس بهذه المعرفة فأطاع

والحمير والله مساكين مظاليم

إنما الحمير حقاً أولئك الذين تناولوا هذه القصة فشكوا فيها تارة وأثبتوها تارة أخرى ليتهموا الرجل بمذهب تناسخ الأرواح. وتحضرني هنا قصة الصحيفة الإنجليزية التي أعلنت عن معرض للحمير يقام في حديقة هايد بارك بعد أيام، وكان موعد المعرض المزعوم موافقاً لليوم الأول من شهر إبريل، ولم يفطن له قراء الخبر إلا ساعة أصبحوا في الحديقة ولم يروا هنالك حميراً... فعلموا أنهم هم الحمير!

وما نخال الخيام إلا قد غلبه عفريت السخر في تلك اللحظة فسخر بنفسه وسخر بمريديه، وقال لهم إنهم كلهم يدخلون الدار ويحملون الأسفار!!

وشاءت المصادفات أن يصل البريد الأمريكي في هذه الآونة وفيه طوفان من كتب الجيب التي طبعت قبل ذلك في مختلف الأحجام بمختلف الأثمان

ومنها رباعيات الخيام

وهي على صغر الطبعة قد جمعت الصيغ المتعددة التي نقحها مترجم الرباعيات وأعاد تنقيحها في كل طبعة جديدة من طبعاتها الكثيرة...

ولا جرم يحتفل الأمريكيون بالرباعيات وهم يعيشون اليوم على مذهب الخيام، ويخرجون لميادين الحرب قائداً يسمى (عمر) تيمناً بسيرة الشاعر الفيلسوف!

فقلت: الخيام. الخيام. الخيام.

أفي كل مكان يسنح لنا طيف الخيام في هذه الأيام؟ وفتحت الصفحة على رباعية يقول فيها: (إن الكرم قد أنبتت عرقاً يلتف به كل كياني. . . فدع الصوفي يسخر ما يشاء، فإنني أسبك من معدني الخسيس مفتاحاً يفتح الباب الذي يطرقه ولا يجاب.)

وقلبت صفحة أخرى فرأيته يقول: (هذه الكرمة التي أنبتها الله، من ذا الذي يعاف عصيرها؟ وهذه العناقيد إن كانت شبكة من الشباك فمن ذا الذي وضعها هناك؟)

وفي صفحة أخرى يقول: (إلى الكون دخلت كالماء الدافق ولا أدري لماذا. ومن الكون خرجت كالهواء الخافق، فهل أدري لماذا؟. . .)

ومهما تقلب من صفحة في الرباعيات فما تخليك هنا أو هناك من بعض هذا المعنى أو بعض ذاك

قلت والله لقد ظلموك يا صاح بالتصوف كما ظلموك بتناسخ الأرواح. وصدق مترجمك فتزجرالد وهو أدرى بترجمة نفسك وشعرك من أولئك الرواة والمؤرخين. فما كانت خمرتك بالخمرة الإلهية، وما كانت عبارتك بالإشارات الخفية، ولكنك كما قال المترجم الأمين كنت تنظم الشعر في ماء العناقيد، وكان نظمك في معناه أكثر من شرابك إياه. . . وذلك فصل المقال فيما بين قولك وعملك من الاتصال

وأعجب العجب أنني فتحت مجموعة من الرسائل الفلسفية لابن سينا وغيره فظهر لي الخيام بين دفتي تلك الرسائل يسألونه عن سر الوجود كله وهو حائر في سر وجوده لا يعلم لماذا أقبل كالماء وانصرف كالهواء

سأله القاضي الإمام أبو نصر النسوي تلميذ ابن سينا (عن حكمة الخالق في خلق العالم خصوصاً الإنسان وتكليف الناس بالعبادات.)

فحاول الشيخ أن يروغ كعادته ولم يجد مهرب أمان، ولا عذراً مقبولاً للزوغان. وكيف يجهل ما يسألونه عنه وهو عندهم وعند أبناء زمنه جميعاً حجة الحق، فيلسوف العالم، نصرة الدين، سيد حكماء المشرق والمغرب، نادرة الزمان؟. . .

على أن الرجل قد أجاب بما ليس يعدوه جواب، فرجع إلى سبب الأسباب وهو واجب الوجود: ما من سبب إلا وله سبب إلا واجب الوجود فلا سبب لوجوده ولا لصفاته...
وإلا لزم التسلسل بالأسباب إلى غير انتهاء، وهو في عقل الإنسان مستحيل...
والوجود فيض الجود الإلهي. فلماذا جاد بالوجود على المخلوقات...؟
الجواب أنه جاد لأنه جواد، ولا تعليل لصفاته كما لا تعليل لذاته. لأن التعليل يرجع بنا إلى سبب وراء واجب الوجود، ولا سبب هناك
ثم قال: (فإن قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة في الوجود؟ فيكون الجواب عنه أن الإمساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل هو شر كثير، والحكمة الكلية الحقة والجود الكلي الحق أعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتي لها من غير أن يبخس حظ واحد منها. إلا أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة في الشرف... لا لبخل من جهة الحق عز وجل، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك)
أجل هكذا يقول الخيام
ولو سمعه قراؤه المفتونون برباعياته - من فتيان أمريكا وأوربا وفتياتها - لما صدقوا أن صاحبهم يسأل عن هذا، ولا صدقوا إن سئل عنه أنه يجيب بغير الكلمة التي تلخص جميع الرباعيات.
من يدري؟! من يدري أيها الناس؟
والناس قد حيروه حقاً بين زاعم أنه ينكر الروح وزاعم أنه يثبتها للإنسان والحيوان في الحياة وبعد الممات، وزاعم أنه يعلم سر الوجود كأنه من أصفياء مبدع الوجود.
وأخشى ما أخشاه أنني صرفت الحكيم الظريف بهذا المقال فلا ألقاه كما كنت ألقاه في كل منعطف طريق من مكامن التاريخ..!

قرأت في (الثقافة) الغراء مقالا للكاتب الفاضل الأستاذ محمد فريد أبى حديد بعنوان (القواص المذهب) قال فيه:

(وكانت وظيفة القواص بسيطة جدا تتلخص في أن يقف ذلك الموظف على باب سيده الباشا الكبير، أو الحاكم الجليل لابسا ملابسه الزاهية الموشاة بالقصب الذهبي اللامع. ويحرص على أن يربي شواربه حتى تصير مثل الحبال الطويلة، ثم يبرمها برما شديدا ويشدها بالأذهان حتى تصير مجدولة ترفع طرفيها كالحراب، فيصبح منظره بهذا مهيبا يقع في النفوس موقع الرهبة؛ وصارت هذه الشوارب موضع تفاخر القواصين).

وقد التزم الأستاذ أبو حديد كتابة الكلمة في الأفراد والجمع بالصاد كما رايت، ولعله لاحظ في ذلك لهجتها التي كانت تلفظ بها وحروفها التي كانت تكتب بها في عهد الدواوين التركية، لان وظيفة (القواص) كما وصفها الأستاذ هي الوظيفة التي عرفت بين المصريين وغيرهم من الأمم التي شملتها دولة الخلافة العثمانية في أواخر أيامها. فلم يكم (للقواص) عمل غير الوقوف على الأبواب ولم تزل الكلمة تقترن بأصحاب هذا العمل من الترك والارنؤود والشراكسة حتى حسبت من كلمات اللغة التركية، وكتبها بعضهم في أوربة كما كان ينطقها الترك كفاش ولكن الكلمة على التحقيق عربية من بقايا الدولة العباسية، لان القواسين كانت طائفة من طوائف الجند يحملون الأقواس كما كان اسليافون يحملون الاسياف، والنبالون يحملون النبال، والرماحون يحملون الرماح. ولك يكن عمل القواس في أول عهده مقصورا على الوقوف بالأبواب والأذن لطلاب المثول بين أيدي الأمراء والرؤساء، ولكنه كان يتقدم الأمير في مواكبه أو يخرج بين يديه كلما خرج للصيد أو في محافل العرض العسكري ليحمل له القوس

التي يصيد بها أو يستخدمها في الرماية؛ لان الأمير كان يتقلد سيفه ولا يعهد في حمله إلى غيره كما يفعل بالأقواس والرماح.

وكان قادة الجند في أواخر عهد الدولة العباسية من الترك والديلم فاحتفظوا بمراسم الأمارة حتى قامت الدولة العثمانية ونقلت خلفاء المسلمين وأمرائهم من قبلها بعض مراسم الإمارة والحجابة، ومنها مشية القواس بين يدي الأمير ووقفته على بابه وقيامه قواسا بغير قواس بعد أن أغنى عن حامل البندقية والطبنجة، بل بعد أن اصبح القواس نفسه يحمل الطبنجة في حزامه، ولا يعرف ما القوس وما الرماية بالسهام.

وهكذا تعيش الكلمات احيانا، وتفنى الدول والإمارات وما اقترن بها من المعالم والأشياء. على أن الرجوع بالكلمات إلى أصولها يمضي بنا بعيدا في مجاهل النقل والاستعارة. فإننا نذكر القواس والرماح والسياف ونعلم أن السياف حامل السيف، وان السيف كلمة عربية قديمة من ساف ماله أي هلك كما قال ابن دريد. ولكن بعض الأدباء ينكرون على ابن دريد هذا التعسف في رد الكلمة إلى ساف يسيف ويقولون إنها يونانية الأصل من سيفوس التي حذف منها العرب آخرها كما يفعلون بكثير من أواخر الكلمات وان العرب اخذوا كلمة الحربة من العبرانيين، وهي عندهم من حرب معنى الخرب أو الخراب.

قلت: لا ضير على العرب أن تنقص من لغتهم كلمة بمعنى السيف فقد تغنيهم عنها مئات الكلمات، ولا ضير أن يفقدوا (خربة) واحدة فعندهم الصحراء بل الصحارى التي لا يقدر عليها أحد غير أبناء يعرب وقحطان.

إلا إن الكلمة التي لا يفرط بها العرب ولو كان لهم من اصل معناها ألوف الكلمات هي كلمة (العقل) التي ظن الأب انستاس الكرملي إنها متحولة من اللاتينية فقال في مجلته لغة العرب: (. . . ذكر صاحب تاج العروس سبب تسمية العقل بهذا الاسم وسر اشتقاقه أو اصل اشتقاقه من مادة عقل فقال ما هذا حرفه: واشتقاقه من العقل هو منع لمنعه صاحبه مما لا يليق، أو من المعقل وهو الملجأ لالتجاء صاحبه إليه، كذا في

تحرير لابن الهمام. وقال بعض آهل الاشتقاق: العقل اصل معناه المنع ومنه العقال للبعير سمى به لأنه يمنع عما يليق. قال:

قد عقلنا والعقل أي وثاق - وصبرنا والصبر مر المذاق

وقد راجعنا كتب كثيرة في هذا المعنى فرأينا أصحابها لا يخرجون عن القول بأحد هذه الآراء. ونحن لا نرى هذا الرأي، والذي عندنا أن اصل معنى العقل هو العين لأنه عين النفس وباصرتها. ثم مات المعنى المادي وبقى المعنى المجازي، يشهد على ذلك أن اللاتين يسمون العيون والعقل باسم واحد، وهو عقل. .).

كذلك قال الأب انستاس. وقد عقب عليه الأستاذ روكسي ابن زائد العزيزي معلم العربية بكلية ترسانته بالقدس في مجلة الأديب البيروتية فقال: (فلو قلنا أن العرب قالوا: عين القلب. ثم نحتوا من الكلمتين كلمة واحدة - عقل - لما أبعدناعن الصواب. ولو سايرنا ما ذهبتم إليه وقلنا أن العقل من عق لكان مقبولا، لان العقه هي البرقة المستطيلة في السماء، وهل العقل إلا وميض النفس وعين القلب؟).

ثم راح يقول: (ويقال عق بالسهم إذا رمى به نحو السماء وذلك السهم العقيقة. . . قال الجوهري:

عقوا بسهم ثم قالوا صالحوا - يا ليتني في القوام إذ مسحوا اللحى

وذلك السهم يسمى العقيقة وهو سهم الاعتذار، وكانوا يفعلونه في الجاهلية، فان رجع السهم ملطخا بالدم لم يرضوا ألا بالنقود؛ وان رجع نقيا مسحوا لحاهم وصالحوا على الدية).

قلنا: والعقل براء من كل هذه الفروض والتخمينات في حرفه ومعناه؛ إذ ينبغي قبل أن نفرض النقل من اللاتينية أن نفرض استخدام الكلمة في لغتها الأصلية بهذا المعنى، ونفرض خلو اللغة العربية مما يقابلها، ونفرض خلو اللغة العربية مما يقابلها، ونفرض الوسيلة التي يتم بها النقل من طريق السماع أو الكتابة، ونستبعد - عقلا - أن ينشأ معنى العقل من معنى العقال، وهو غير بعيد. . . بل هو اقرب شيء إلى ذهن العربي الذي يوازن أبداً بين حالتي الانطلاق وحالة الاعتقال،

الانطلاق وحالة الاعتقال، ويتحدث عن كبح الشهوات وكظم الغيظ، ويستعير الحجر في مادة أخرى من الحجر وهو المنع والتقييد. وصدق المتنبي حيث قال:

وبعض العقل عقال

والحجر كما لا يخفي هو العقل، والحجر كذلك هو المنع، كما في عقل وعقل بلا اختلاف.

فلماذا نرجع إلى العقل المنحوت من عين القلب أو نرجع إلى العقل المأخوذ من الكلمة اللاتينية وهي لم تطلق على هذا المعنى قط في أصلها الأصيل؟ ولماذا نأبى أن يكون الرجل العاقل هو الرجل الذي يملك زمام نفسه، فلا يندفع مع الأهواء والشهوات؟ وأي شيء أقرب شبها للعقل الزاجر عن الأهواء والشهوات من عقال البعير، ولجام الفرس، وكل كابح عن كل اندفاع؟

عرضنا لهذا التخريج في بعض المجالس فقال أديب: إذن هذا الكرسي مأخوذ من شير الإنجليزية.

وقال آخر: لا بل هو مأخوذ من كر ومن رسا، لأن الإنسان يرسي على الكرسي بعد الكر والتعب.

وقال آخر: بل هو مأخوذ من جلس، ثم صحفت الجيم كافا واللام راء، وهو قريب في مذهب التصحيف وقال غيرهم: بل هو مأخوذ من الكراسة، لن الإنسان يجلس إذا أراد الكتابة فيها.

وطال التصحيف والجناس على هذا القياس فلم يبلغ أحد منهم في هزلة مبلغ الجادين في رد العقل إلى عين القلب أو إلى كلمة قديمة في لغة اللاتين.

فحذار حذار من مراجعة الأصول بغير الأصول، وخير لنا أن نقنع بالفروع إذا كان الرجوع إلى الأصل ينقطع بنا في هذه المتاهة بغير دليل.

ونحن في أمان حين نقنع الآن بالرجوع من الصاد إلى السين في اسم القواس. فلم يبقى لهذه الوظيفة ما يخاف في اسم ولا في مسمى بحمد الله.

بين الإلهام والحكمة

نقلنا عن الجماعة الإسلامية في لاهور أنهم يعدون حضرة مرزا غلام أحمد القادياني مجدد القرن الرابع عشر، ويثبتون أنه ما ادعى النبوة قط كما قال بكلامه: (إنني لا أدعي النبوة وكل ما أدعيه أنني محدث، وأن معنى المحدث هو الذي يسمع كلام الله. كلا. ما أنا مدع للنبوة، وما مدعي النبوة عندي إلا خارج على الدين، وإنما يكذب علي الذين يحسبونني من أولئك المدعين).

وقد شاءت المطبعة أن تضبط (المحدث) بكسر الدال، ولا أدري كيف وقع ذلك، لأن الكلمة التي تليها تفسرها وتمنع أن تكون على صيغة أسم الفاعل، إذ كان الذي يسمع كلام الله هو المحدث بصيغة أسم المفعول. وإنما المحدث هو الذي يتكلم وليس هو الذي يسمع الكلام.

ولهذا أصاب الأستاذ (السهمي) حين ردها إلى التطبيع، وأشار إلى تفسير المحدث فقال: (جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون، والملهم هو الذي يلقى في نفسه الشيء فيخبر به - حدسا وفراسة، وهو نوع يختص به الله من عباده الذين اصطفى مثل عمر، كأنهم حدثوا بشيء فقالوا...)

ولكن المسألة كبرت بعد ذلك، لأن المراد أن يكون هناك خطأ ينسب إلى العقاد على ما يظهر. فكتب الأستاذ الطنطاوي يقول (إن السهمي لم يصحح الخطأ في تفسير العقاد. .. فقد ذكر أن المحدث هو الذي يسمع كلام الله. مع أن الذي قالوه في المحدث أنه الملهم...)

ثم كبرت مرة أخرى فقال كاتب بتوقيع منصف يخاطب الأستاذ الطنطاوي: (لو أعاد الأستاذ الطنطاوي قراءة ما كتبه السهمي لوجده قد صحح الكلمة وتفسيرها بما نقله عن كتاب النهاية لابن الأثير...)

فعجبت لهذا التصحيح في غير موضع للتصحيح.

وعجبت لتسمية هذا التصحيح تصحيحا لتفسيري أنا، مع أنني أروي عن القادياني فيما أقول.

فتصحيح التفسير كلمتان اثنتان ليس فيهما حرف واحد صحيح: لأنه لا تفسير لي أولا في تلك الكلمة المنقولة، ولأنه لا تصحيح هناك ولا موجب للتصحيح على وجه من الوجوه.

ولماذا يخطئ الذي يقول إن المحدث بفتح الدال هو الذي يسمع كلام الله؟

إن المحدث لغة هو الذي تتحدث إليه، وليس هذا هو المعنى المقصود بالكلمة في الحديث المنسوب إلى النبي عليه السلام، إذ لو كان هذا هو المعنى المقصود بها لكان كل إنسان من خلق الله محدثا بغير استثناء. ولم يكن ذلك شأن عمر بن الخطاب وحده أو شأن أمثاله من الملهمين. فما من أحد إلا وقد تحدث إليه أحد فهو محدث بهذا المعنى (اللغوي) الذي لا تمييز فيه.

فالمحدث المقصود إذن هو الذي يستمع حديثا من غير الناس أو يستمع حديثا من عالم الغيب. وكل حديثا من عالم الغيب فهو إما حديث من وحي الله وملائكته أو حديث من وحي إبليس وشياطينه. ولا تحتمل الكلمة معنى غير هذين المعنيين، بل لا تحتمل إلا معنى واحدا حين يكون الموصوف رجلا من القديسين وطلاب القداسة، وهو الاستماع إلى وحي الله، أو تلقي الإلهام من الله، ولا فرق بين القول بهذا أو القول بذاك.

فأين هو التصحيح إذن في التفسير كائنا من كان صاحب الكلام المفسر؟

ولماذا قال النبي عليه السلام (محدث) ولم يقل (ملهم) إذا كان من الخطأ أن نقول إن المحدث هو الذي يتلقى الحديث من عالم الغيب!

على أنني لم أنسى الإلهام في المقال نفسه لأنني ختمته بتلخيص كلام القادياني حيث يقول: (إن الإلهام درجات تبدأ بالحدس الصادق وتنتهي بعين اليقين وهو أعلى مراتب الملهمين، وأنه من الخطأ أن نخلط بين الإلهام الفني والإلهام الديني، لأن الإلهام الفني قد يكون في الشر كما يكون في الخير، وقد يقال إن اللص وهو يحاول سرقة المكان سنحت له خاطرة ملهمة - لتيسير السرقة ثم لتيسير الهرب من الحراس، وليس هذا من الإلهام الرباني في شيء، وإنما يكون إلهام الله في سبيل الحقائق العليا والكشف عن الأسرار الروحية، والنفاذ إلى لباب الخلق وبواطن الحكمة الإلهية، وهذه منزلة يرتقي إليها طلاب الوصول إلى الله، ومنهم ميرزا أحمد القادياني في رأيه وآراء مريديه؟)

فإذا كانت مادة (حدث) لا تقبل تفسيرا في المصطلح المقصود غير سماع الحديث من عالم الغيب، وكان الإلهام من المعاني التي ذكرناها في هذا السياق، فأين موضع التصحيح، وأين موضع التنبيه مرة بعد مرة إلى التصحيح؟ وهل حصل أو لم يحصل ولا يزال في حاجة إلى تحصيل؟

إن (المحدث) بفتح الدال لا تحتمل معنى واحدا حين يوصف بها الرجل الصالح غير سماع الحديث من وحي الله، وإنما الإلهام هو تفسير لهذا الحديث وليس هو بالتصحيح، - فليس الإلهام إلا أن تتلقى إشارة من الله أو من عالم الغيب، ومتى كانت - المادة مادة (الحديث) فالإشارة المقصودة هي الحديث أو ما فيه معنى الحديث، وإلا لكانت التخطئة لاستخدام الكلمة في هذا الموضع وليست للتفسير والتوضيح.

ومن طرائف هذه التصحيحات (تصحيحه) أخرى وقعنا عليها في رسالة عن (عبد الله فكري) للأستاذ محمد عبد الغني حسن وصلت إلي منذ أسابيع.

فنحن نعتقد أن عبد الله فكري باشا رحمه الله كان من أنبغ كتاب الدواوين في عصره، وقد كتبنا عن هذه المدرسة في مقالاتنا عن شعراء القرن التاسع عشر، فقلنا إن أشياع تلك المدرسة كانوا في تلك الفترة كثيرين ثم قلنا: (إن الذين بلغوا منهم جهارة الشأن قليلون ونريد جهارة الشأن في المنصب كما نريدها في الأدب، فإن قليلا من

الديوانيين من ضارع عبد الله باشا فكري في صحة اللغة، وبراعة التركيب، وسلامة الفهم والتفكير)

أما الشعر فرأينا في الرجل أنه لم يكن من كبار الشعراء و (أن قصائده في الحكمة هي ألصق بوصايا المتأخرين ونصائحهم منها بالحكم المطبوعة التي كانت تتخلل قصائد الشعراء عفوا في أدب الجاهلية والخضرمة وفحول القرن الثالث والقرن الرابع. فهي بكلام المعلمين أشبه منها بكلام الشعراء، وبوصايا الآباء المحنكين أشبه منها بالخبرة المطبوعة التي تعبر عنها قرائح أهل الفنون، ومن ذلك قصيدته الرائية التي يقول فيها:

إذا نام غر في دجى الليل ... فاسهر وقم للمعالي والعوالي وشمر

ثم قلنا: (فهذه وأشباهها نصائح معلم وليست وحي شاعر، ولا نعرف بين كبار الشعراء في العالم كله واحدا صرف إليها شعره وجعلها من أغراض فنه)

وهذا كلام في رأي الأستاذ عبد الغني يحتاج إلى تصحيح لأنه لم يفهمه ولم يحاول فهمه، بل حاول تصحيحه ليكون من المصححين ولا يكون من الفاهمين.

فهو (أولا) يسأل مستهولا: (ما دخل كبار الشعراء في العالم كله في ميدان هو بشعراء العربية أشبه؟) ثم يقول (لقد نظم كثير من شعراء العربية مثل هذه القصيدة الفكرية في عصور مختلفة فما حط من شاعريتهم. ولقد أوردت أبياتا من قصيدة ابن سعيد المغربي تزكية لقضية أرى من الحق أن أدافع عنها. فإذا احتج محتج أن المغربي من شعراء العصور المتأخرة نسبيا، فإن الجواب عندنا حاضر عتيد، وهو أن بشاراً بن برد من شعراء القرن الثاني ترك لنا أبياتا في المواعظ والحكم فيها كثير من وحي الشاعر).

وهو (ثانيا) يقول ليصحح لا ليفهم (إن الحكمة سواء لبست ثوب النصيحة والموعظة أو ثوب الحكمة المطبوعة ليس من الضروري أن تكون وحيا شعريا. ولقد فرق النقاد قديما بين الشاعر والحكيم حتى قالوا إن المتنبي وأبا تمام حكيمان والشاعر البحتري. فالمقابلة بين نصائح المعلم ووحي الشاعر هي مقابلة في غير موضعها ولا بابها. وقد يكون المعترض على حق لو أنه قابل بين نصائح المعلم وحكمة الحكيم).

هكذا قلنا مصحّحين بفتح الحاء.

وهكذا قال السيد عبد الغني بكسر الحاء.

ويؤخذ من هذا وذاك بالبداهة أن التصحيح أيسر من الفهم الصحيح بكثير، وأن السيد عبد الغني يفضل (أن يصحح) على (أن يفهم) ولا جناح عليه في تفضيلاته وتصحيحاته، لأن الإنسان معذور في هذه الدنيا إذا هو عدل عن جانب العناء إلى جانب الرخاء.

ومن ثم وجب عليه أن يصحح بكسر الحاء ووجب علينا أن نصحح بفتح الحاء لأنه لا شأن لكبار الشعراء في الدنيا بتحقيق الملكة الشعرية وتمحيص الآداب العربية؛ فإن كبار الشعراء شيء، والآداب الشعرية شيء آخر لا يتصل به، ولا يستدل به عليه.

ووجب عليه أن يصحح بكسر الحاء، ووجب علينا أن نصحح بفتح الحاء إذا أنكرنا على أحد أن يكون شاعرا مطبوعا في أغراض الحكمة، بعد أن قال بشار بن برد في تلك الأغراض ما قال:

ووجب عليه أن يصحح بكسر الحاء، ووجب علينا أن نصحح بفتح الحاء إذا قلنا إن الملكة الشعرية غير المنظومات الحكمية ولم نقل إن التعليم غير حكمة الحكيم.

وقياسا على ذلك قد أصبحنا مصححين ناجحين، فنقول وعلى الله القبول: إن أشعر الشعراء طرا وأحكم الحكماء شعرا هو السيد أبو الفتح علي بن محمد البستي حيث قال:

زيادة المرء في دنياه نقصان ... وربحه غير محض الخير فقدان

أحسن إلى الناس تستعبد قلوبهم ... فطالما استعبد الإنسان إحسان

أقبل على النفس واستكمل فضائلها ... فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

وحيث قال:

الدهر خداعة خلوب ... وصفوه بالقذى مشوب

وأكثر الناس فاعتزلهم ... قوالب ما لها قلوب

فلا تغرنَّك الليالي ... وبرقها الخلب الكذوب

ففي قفا أمنها كروب ... وفي حشا سلمها حروب

وأنه كان ينثر في الحكمة كما ينظم فلا تعوزه القافية ولا التحسين وإن أعوزته التفاعيل والموازين. ومن ذاك أنه قال: (حد العفاف الرضى بالكفاف) وأنه قال: (من سعادة جدك وقوفك عند حدك) وأنه قال (المنية تضحك من الأمنية). وأنه قال: (من أصلح فاسده أرغم حاسده) وأنه قال: (إذا بقى ما قاتك فلا تأس على ما فاتك) فلا جرم كان أشعر الشعراء وأحكم الحكماء، وحق له أن يقول في شمم وإباء وعزة وخيلاء:

يقولون ذكر المرء يحيى بنسله ... وليس له ذكر إذا لم يكن نسل

فقلت لهم نسلي بدائع حكمتي ... فإن فاتنا نسل فإنا بها نسلو

نعم وأصبحنا مصححين ناجحين غير فاهمين ولا متفهمين، لأننا رجعنا إلى الفوائد الفكرية، فوجدنا فيها هذه النصائح الحكمية: (وينبغي للولد أن لا يدخل المحل الذي تكون أمه واضعة فيه المأكولات مثل العسل والسمن والفاكهة وغير ذلك إلا بإذنها، ولا يمد يده لشيء يرفعه من مكانه إلا بعلمها، فأنه يتعب والدته المشفقة اللينة القلب عندما تطلب ذلك الشيء ولا تجده. فليحذر غاية الحذر من كل ما يؤدي إلى تعبها وتغير قلبها)

فلما رجعنا إلى الفوائد الفكرية ووجدنا فيها هذه النصائح الحكمية، قلنا هي ملكة شعرية لا تعوزها غير الأوزان العروضية لأنها تنظم في اللغة العربية، ولا تنظم بالإفرنجية في اللغات الأجنبية، وكله عند العرب صابون، كما يقول المصححون الذين يصححون ولا يفهمون، بل كل قول مليح، إذا عجز الإنسان عن الفهم وقدر على التصحيح.

حقوق المناقشة

للمناقشة حقوق.

ولا يرعى للمناقشة حقها من يناقش طالب المعرفة والإنصاف كما يناقش طالب الحزازة والادعاء، أو يناقش المفيد المستفيد كما يناقش المفترى الذي يضيع على القراء أوقاتهم في شفاء ضغن ومرضاة غرور.

فلا بد من تفرقة بين المناقشتين.

ومن حق الكاتب على نفسه ألا يخاطب المخلص المهذب الذي يصدق النية في سؤاله والرد عليه، كما يخاطب إنسانا يغمطه حقه وينحله ما لم يقله ويسيء فهم ما قاله ويتعالى عليه بالباطل وهو منه في مرتبة دون مرتبة التلميذ من الأستاذ.

ومن حق القراء على الكاتب ألا يسوي أمامهم بين من يخدمهم في طلب الحقيقة، ومن يخدم نفسه في شهوة مريضة لا تعنيهم ولا تعني الأدب والثقافة.

ومن حق الأخلاق على من يرعاها أن يكشف هذه الأمور ويعطيها ما هو واجب لها من التنبيه والتعقيب. .

ونرجو أن يكون فيما تقدم جواب للسائل الأديب الذي يسألنا عن (يوم نعمنا ويوم بؤسنا) كما سماهما وهو يشير إلى أسلوبنا في الإجابة على أناس بالرفق واللين، والإجابة على أناس آخرين بالشدة والتقريع. ونقول له إننا لو فعلنا غير ذلك لكنا مخطئين، لأن الناس لا يسألون جميعا بنية واحدة ولا لغرض واحد، وينبغي أن يكون الجواب على حسب اختلاف الأغراض والنيات ونرجو أن تكون فيما يلي أمثلة من المناقشات التي تنجم عن سوء الفهم أو سوء النية أو عنهما معا فلا تجاب إلا كما ينبغي أن تجاب. .

من الحقائق الأدبية التي لا تحتاج إلى عناء كبير في تفصيلها أن نظم الحكم الشائعة والأمثال المتواترة يتيسر لكل من يقدر على النظم أو على وزن التفاعيل، ولا يدل حتما على ملكة شعرية ولا على حكمة فطرية، وأن ورود بعض الحكم في أشعار الفحول المطبوعين لا يثبت لنا أن كل قائل ينظمها هو شاعر مطبوع يضارع أولئك الفحول المطبوعين..

هذه من البدائه التي لا تحتاج إلى عناء..

وقد أشرنا إليها في كتابنا عن شعراء مصر وبيئاتهم وقلنا في سياق الكلام على عبد الله فكري باشا: (إننا لا نعرف بين كبار الشعراء في العالم كله واحدا صرف إليها شعره وجعلها من أغراض فنه).

وهذا أيضاً صحيح، لأن كبار الشعراء في العالم معروفون، وليس نظم الحكم والأمثال من الأغراض التي تتعذر على من دونهم من الشعراء بكثير.

وعلى مكان هذه الحقيقة من البداهة لا مانع عندنا أن يجهلها بعض الناس، وأن يتشككوا في عمومها وشمولها، ولكن المانع عندنا أن يعتبر تقريرنا لها (جريمة تهويل) وإقحام للدعاوى في غير موضعها... كأننا نزج بأسماء كبار الشعراء في مقام لا يدعونا إليه إلا المباهاة بذكرهم، والظهور بهذه المباهاة!

وهذا الذي صنعه السيد عبد الغني حسن حين سأل مستهولا: ما دخل كبار الشعراء في العالم كله في ميدان هو بشعراء العربية أشبه؟).

فإن هذا الإستهوال نفسه لهو غاية ما يمكن من الادعاء مع جهل الصواب وقلة الرغبة في الفهم الصحيح.

فلو أن السيد عبد الغني كلف عقله عناء الفهم قبل أن يستكثر علينا هذه العبارة لفهم أننا لم نذكر فيها كلمة واحدة يتأتى حذفها بغير إخلال بالمعنى المقصود.

فتحقيق الملكة الشعرية لا يكون بالرجوع إلى صغار الشعراء ولا أوساط الشعراء، ثم هو لا يكون بالرجوع إلى كبارهم في قطر واحد، لأن التقاليد الموضعية قد تولع بعض الشعراء في قطر من الأقطار بأسلوب لا يرتضيه كل شاعر كبير. ولا سبيل إلى التحقق

من الملكة المطبوعة إلا إذا عرضناها على (كبار الشعراء في العالم كله) وعرفنا حظها منهم أو حظهم منها، فتعرف هل هي عرض في شعرهم أو هي أصل صميم.

فللشعراء الكبار في العالم كله دخل في هذه المسألة ولم نقحمهم نحن ثمة لغير مناسبة ولا دلالة. وإذا كان السيد عبد الغني يفهم أننا نتكلم فيما لا نعلم حين نتكلم عن كبار الشعراء في العالم كله فليس له علينا حق الحمد والتسبيح، ولا حق الإطراء والمديح!

وأغرب من السيد عبد الغني حسن في تصحيحاته وتهويلاته سيد آخر من بيروت يدعى (عمر فروخ). . . ولعله من أصحاب العلم والأدب بالرخص (الأمريكانية) أو (الفرنسيوية) التي ابتلى بها الشرق العربي في الزمن الأخير.

وصلت إلينا لهذا الفروخ رسالة عن ابن الرومي يقول في مقدمتها: (قال سليمان البستاني: وكأني بابن الرومي وفيه لمحة من كنيته إلي جرثومة أصله أو عرفانه، كانت تحمله على تحدي هوميروس في كثير من أساليبه ومعانيه وتشبيهاته. وقرأ عباس محمود العقاد هذا فبنى عليه فصلا تاما من كتابه ابن الرومي 263 - 302 وبعض فصل...)

ثم تناول هذا الفروخ قلمه الأحمر وتفضل بتوزيع الدرجات والتوبيخات فقال: (لقد غفل البستانيان والعقاد عن طبيعة الاجتماع وفاتهما كثير من حقائق التاريخ وأسس الأدب. إن الوراثة العرقية أو وراثة الدم تؤثر في الاستعداد العام أو في الذكاء الفطري وفي الصفات الجسمانية، ولكنها لا تؤثر في اتجاه التفكير ولا في الإنتاج الأدبي. ثم إن ابن الرومي نشأ في بيئة عربية يجهل اللغة اليونانية وكذلك أبوه، ولم يكن من سبيل لاتصاله بالأدب اليوناني القديم أو المتأخر، وأن عبقرية ابن الرومي لم تتكون إلا كما تتكون كل عبقرية غيرها من عوامل في البيئة وعناصر الشخصية...)

ثم رفع هذا الغر مقرعة المعلم على رؤوسنا وراح يهزها ويقول (إن بعض المتأدبين عندنا تأخذهم حمية الإنشاء فيندفعون في كتابة خيالية، من غير تحقيق أو اهتمام بما كتبه العلماء والباحثون...)

فهل علم القارئ إذن ماذا نحن وماذا هذا الفروخ الجهول؟
هذا الفروخ الجهول معلمنا نحن المتأدبين، وحذار أن تخطئ فتزعمنا من الأدباء!! وهو يتربع الديوانية ويتبختر الفطحلية، ويعجب لهؤلاء التلاميذ الذين يسودون الصفحات بالإنشاء، ولا يفقهون ما قاله العلماء، ولا يعرضون عليه كتبهم ليوزع عليها الحمراء والخضراء، من درجات التصحيح والإملاء.
وما الذي أخطأنا فيه نحن المتأدبين، فأدبنا هذا الفروخ على هذا الخطأ المبين؟
أخطأنا لأنه افترى علينا، ولأن الذي قلناه نقيض ما نسبه إلينا. والعجيب أنه يذكر الصفحات، وهذا الذي قلناه في تلك الصفحات:
قلنا: (ربما كان القول بأن ابن الرومي رجل حساس متوفز الأعصاب ملبي المزاج نشأ في حضارة زاهية فأجابته وأجابها، وأخذت منه وأخذ منها. . . أقل في العجب من تفسير عبقريته بأنها عبقرية يونانية على اعتبار أنها موروثة عن آبائه اليونان. إذ من هم آباؤه اليونان؟ لا ندري أهم من إغريق الجزر، أم من إغريق البلاد المعروفة باسم اليونان، أم من إغريق آسيا الصغرى التي كانت تدور الحرب فيها وحولها بين المسلمين ودولة الروم. ومن الصعب الذي يحتاج إلى التفسير أن نقول إن هؤلاء الإغريق جميعا سليقة واحدة وأمة واحدة وعنصر واحد ينحدر منه الرجل وينتقل إلى بيئة أخرى وينجب الأبناء في بيئته الجديدة فيجتمع فيهم كل ما تفرق من خصائص العبقرية الفنية التي تسمى الآن بالعبقرية اليونانية. ثم نحن لا نعلم أن الإغريق في قديم عهدهم كانوا عنصرا واحدا ينتمي إلى سلالة واحدة، لأن امتزاج الأنساب بينهم وبين الأسيويين ثابت لا شك فيه، لأن امتزاج الأنساب بينهم وبين الأسيويين ثابت لا شك فيه، واقتباسهم من عقائد الأسيويين وفنونهم ولغاتهم ثابت كذلك أقطع ثبوت. . . ولا يمكن أن نجزم برأي في وراثة الفطرة الفنية ولا سيما الفطرة في الشعب كله حتى لو عرفنا الأصل الذي تحدر منه ابن الرومي بين أصول اليونان الكثيرة. فقد كان في بلاد اليونان نفسها ألوف من أبناء الشعب اليوناني المحاطين بالبيئة اليونانية في جميع ظواهرها وبواطنها، فلم ينبغ منهم في عصر ابن الرومي شاعر مثله ولا نبغ منهم في العصور السابقة التي

أزهرت فيها آدابهم وفنونهم شاعر من طرازه في جميع خصائصه وملكاته. فلو أننا نقلنا ابن الرومي من الأدب العربي إلى الأدب اليوناني لكان فذا في أدبهم كما كان فذا في أدبنا. . . ولو أننا بحثنا مزية أصيلة في الفطرة اليونانية تنتقل مع الدم وتسرى في خلال التكوين لأعيانا أولا أن نحصر هذه الفطرة، ثم أعيانا بعد ذلك أن نحصر هذه المزية. فنحن لا نفسر عبقرية الشاعر حين نسميها بالعبقرية اليونانية، ولكننا نصفها في كلمات موجزة وصفا يقربها إلى الأذهان، ويطبعها بهذا الطابع المعروف عند المطلعين على الآداب. . .)

فالعبقرية اليونانية التي نطلقها على ابن الرومي هي إذن صفة أدبية فنية لم نجزم بموقعها من الوراثة العرقية، ولا أهملنا الإشارة إلى هذه الوراثة لأنها مما لا يجوز إهماله، فكيف قولنا الفروخ ذلك الكلام في تلك الصفحات وهذا ما قلناه في تلك الصفحات؟

هذا ما قلناه في كتاب قرأه الألوف ولم نقله في كلمة شفوية أو مقال غير معروف، وهكذا افترى علينا ذلك الفروخ بما شئت لاسمه من تقديم أو تأخير في الحروف. فماذا يقال لمثل هذا؟ أيناقش مناقشة الأكفاء؟ أيخاطب خطاب العلماء والفضلاء؟ كلا، بل ذلك خليق أن ينخع نخعا من تلك الجلسة الفطحلية وتلك الحبوة الديوانية، ثم تنزع من يده العصا التي يهزها هز المعلم على رؤوس معلميه ليحس بها فوق رأسه ويقال له بحق: إن العقاد يا هذا ليتواضع غاية التواضع حين يسمح لأستاذتك أن يجلسوا بين يديه جلسة التلميذ المستفيد. فتأدب أيها المسكين، لأنك لا من الأدباء ولا من المتأدبين.

ومخلوق آخر يسمى المشنوق، يشكو المجاعة ولا طعام لمخنوق! ويتحدث عن (المجاعة الأدبية في مجلة الأديب. . . وهو حديث لا يقال في مجلة، ولا يقال في السوق. . .

قال: (وإذا بعباس محمود العقاد يترك ابن الرومي ونتشه والعبقريات ليكتب في كل موضوع. كخادمة المنزل التي تصلح لجميع الغرف. . .)

فالعقاد ملوم إذا كتب في موضوع واحد، والعقاد ملوم إذا كتب في أكثر من موضوع، والعقاد مكذوب عليه لأنه لا يزال يكتب عن أبي الشهداء وعن باكون وعن أثر العرب في الحضارة الأوربية، وعن هذه الشجرة، وعن غير هذا وذاك، ولكن ينبغي أن يلام والسلام، وأن يطلب منه إطعام من لا يقبل الطعام، وأن يفك الحبال عن الحلوق والأقدام، ليأكل المشنوق ويمشي من يعجز عن القيام.

لا يا عبد الله... ما هكذا تكون الأشباه.

ليس العقاد خادمة، في كل غرفة حائمة، بل هو سيد في نعمة دائمة، له في كل غرفة مائدة، وعلى كل مائدة حلوق طاعمة... ولكنه لا يفتح حلوق المشانيق، لأنها حلوق صائمة، ليس لها في القائمة حساب ولا لها في الحساب قائمة.

وهكذا يكتب لهؤلاء... فعلى من اللائمة؟...

مراجعة ديمقراطية

معرفة الحاضر على ضوء الماضي كمعرفة الماضي على ضوء الحاضر: كلاهما وسيلة من وسائل المعرفة الصحيحة بعد المقابلة بين الحالات المختلفة

ومنذ أيام رجعنا إلى وثائق الحركة الدستورية والحركة الاستقلالية على عهد الاحتلال، لأنهما مدار القضية المصرية، وهي الآن في دور الفصل والتقرير. فوقفنا على نبذ من طرائف التاريخ القريب تدلنا على ما نحن فيه وما كنا فيه، وتحتاج إلى بعض التوضيح من طريق التعقيب

كان لورد كرومر يتكلم عن المطالب الوطنية في تقريره عن سنة 1906 فقال عن مطالب الحزب الوطني: (. . . فهمت إنه يطلب إنشاء مجلس شبيه بمجلس النواب البريطاني. ولا أدري هل كان يطلب حصر السلطة كلها في مجلس واحد، أو إنشاء مجلس ثان بمثابة مجلس الشيوخ في فرنسا، أو مجلس الأعيان في إنجلترا، ولا أدري كذلك هل كان يقصد إن ذلك المجلس النيابي المصري يسن القوانين لسكان القطر المصري كلهم بلا فرق ولا تمييز، أو يسنها لرعايا الحكومة المحلية وحدهم دون غيرهم. . . فلعلي لا أخطئ إذا قلت أن ذلك الحزب يطلب أولا أن تكون الوزارة مسئولة لذلك المجلس، وأن يتوقف وجودها على بقاء أكثريته معها، وثانيا أن تكون للمجلس السيطرة التامة على مالية البلاد كما هي الحال في المجالس التي ينتخب أعضاؤها في بلاد الإنجليز وفي غيرها من البلدان الأوربية)

ثم قال: (فلو قبل طلبه الأول لأفضى إلى الفوضى بلا مبالغة، لأنه يثير الدسائس على اختلاف أنواعها، ويعيد القوة إلى الرشوة التي كانت ضاربة إطنابها في طول البلاد وعرضها، ولا تزال إلى يومنا هذا تموت موتا بطيئا جدا، ولا يبعد إنه يعيد أسوأ مساوئ

الحكومة الشخصية تحت ستار المجالس الحرة الشورية. ولو قبل طلبه الثاني وتولى المجلس مراقبة المالية، لأفضى ذلك بالأمة إلى الإفلاس لا محالة..)

هكذا كان لورد كرومر يقول قبل أربعين سنة في إبان سيطرة الاحتلال

ومهما يكن الظن بالباعث له على هذا الرأي سواء اعتقده أو غلبت عليه المصلحة السياسية فيه، فقد كانت الرقابة البرلمانية هي الشرط الذي اشترط الإنجليز عندما سلموا ببعض الحقوق الوطنية في سنة 1922، أي بعد تقرير كرومر بخمس عشرة سنة. فلم يتشاءموا بالحياة النيابية المصرية يومئذ كما تشاءموا بها قبل تلك الفترة، ولم يجهلوا ما فيها من الضمان أيا كان غرضهم المقصود من ذلك الضمان

ومضت بضع وعشرون سنة على حياة نيابية متقطعة، فلم يفض الأمر إلى الإفلاس في ثروة الحكومة أو ثروة الأمة، بل زادت موارد الحكومة ثلاث أضعاف، ونشأت للأمة موارد صناعية وتجارية لم تكن معروفة عند كتابة ذلك التقرير

وعزل لورد كرومر بعد كتابة هذا التقرير بأقل من عام واحد، فخلفه سير الدون غورست، وكتب عن الانتخابات المصرية التي حدثت في أول عهده فقال: (تمت الانتخابات لمجلس شورى القوانين والجمعية العمومية في آخر السنة الماضية. ولما كانت الميول قد اتجهت مؤخراً إلى إدخال شكل من أشكال الحكم النيابي إلى هذه البلاد، فيحسن بي أن أروي بالتمام ما يحدث في هذه الانتخابات)

وبعد أن أوجز القول عن قانون الانتخاب قال: (في القاهرة 134000 بالغ مصري، ولكن المقيدة أسماؤهم في السجلات منهم 34000، وقد بلغ عدد الذين اقترعوا من بين هؤلاء 500 فقط، أي 4 , 4 في المائة من الذين قيدوا أسماءهم في السجلات، و 1 , 1 من مجموع الذين لهم حق الاقتراع. وكان عدد المندوبين الذين اقترعوا في الانتخاب الثاني 12 فقط بدلا من 13 على عدد دوائر القاهرة لان الانتخاب لم يتم في إحدى الدوائر إذ لم يترشح أحد للانتخاب).

ومضى في إحصاءات كهذا الإحصاء للدلالة على قلة إقبال الشعب على الانتخاب ثم قال: (ولكن الحال تتبدل متى دخل الانتخاب في طوره الثاني واجتمع المندوبون

لانتخاب أعضاء مجلس المديرية أو الجمعية العمومية أو مجلس الشورى حسبما تدعو الحال؛ فإن الاهتمام يشتد اشتداداً عظيماً وينصرف هم المرشحين إلى اكتساب أصوات الناخبين، وقل أن يتخلف أحد من المندوبين عن الحضور).

ثم قال: (فالأحوال التي تتم الانتخابات العمومية المصرية فيها تؤيد رأي الذين يرون أن هذه البلاد لا تزال بعيدة جداً عن بلوغ المنزلة التي يستطاع فيها إنشاء شيء من المجالس النيابية الحقيقية، وقد يتيسر تشكيل مظاهر حكومة كهذه، وإنما يستحيل ضمان تمثيل آراء أكثرية الأمة تمثيلاً صحيحاً فتكون النتيجة الوقوع في أيدي السياسيين الذين لا يهمهم سوى مصلحتهم فيسهل عليهم العبث بالنظام حتى يطابق أغراضهم).

ثم ختم هذا البحث بالكلمة التي تستحق الوقوف لديها كثيراً لأنها هي النتيجة المستخلصة من جميع هذه المقدمات إذ يقول: (لست أريد أن يحمل كلامي على رغبتي في الحط من فائدة هذين المجلسين في شكلهما الحالي أو المعارضة في ترقيتهما تدريجياً على نسبة قيامهما بتأدية ما أنيط بهما بالحكمة والعقل. فإن الاقتراحات التي يقترحها هذان المجلسان كانت تقع موقع الاعتبار لدى الحكومة دائماً، وقد تيسر في السنوات الأخيرة قبول كثير من اقتراحاتهما مما يدل على أنهما سالكان السبيل القويم...).

فالسير الدون غورست لم يكن مقصراً في تصوير عيوب الانتخاب، ولا كان عظيم الرغبة في الشهادة لمجلس الشورى أو الجمعية العمومية، ولكنه اعترف بالحقيقة التي هي خلاصة البحث في هذا الموضوع، وهي أن الهيئات النيابية تأتي بالفائدة التي لا يستغني عنها أيا كان نظام الانتخاب ومبلغ العناية بإعطاء الأصوات بين الناخبين.

ونحن نعلم من التجربة أن نظام الانتخاب ذو شأن في الحياة النيابية، ولكننا لا نبالغ في شأنه حتى نحسب إنه يغير تمثيل الأمة في مجالسها الدستورية.

فالطبقة التي يتألف منها مجلس النواب المصري هي هي بعينها كلما جرى الانتخاب على اختلاف القوانين من الدرجة الواحدة إلى الدرجتين ومن المندوبين الثلاثينيين إلى المندوبين الخمسينيين، وهي هي بعينها بالغاً ما بلغ عدد الناخبين في العواصم

والأقاليم، لأن ألف ناخب يمثلون العناصر المصرية كما يمثلهم عشرة آلاف أو أكثر من عشر آلاف، إذ كان الاختلاف مقصوراً على العدد فلا يتجاوز ذلك إلى الاختلاف في تركيب البنية الاجتماعية أو تعدد المصالح الطائفية. فمائة ساكن من سكان المدن يمثلون آراء الشعب ويؤلفون عناصره كما يمثلهم أو يؤلف عناصرهم ألف أو ألفان، ومن أجل هذا لا يصح أن يقال أن قلة الناخبين تخرج للبلد مجلساً لا يمثل أكثرية الأمة كما قال السير الدون غورست في تقريره. فإن الألف تكرار (عددي) للمائة لا يترتب عليه تغيير في حقيقة المصالح ولا في حقيقة التكوين الاجتماعي ولا في حقيقة التربية السياسية. فلا سبيل إلى تمثيل أصدق من هذا التمثيل بزيادة العدد أو تعديل بعض الشروط.

أما إذا تبدل تكوين العناصر الاجتماعية في الأمة فيومئذ لا يغنى الألف عن عشرة الآلاف، ويومئذ يتحرك العشرة الآلاف جميعاً لإعطاء أصواتهم لان مصالحهم لا تمثلها مصالح ألف منهم أو ألفين، ويومئذ يتعلق الأمر بالبواعث النفسية التي تحفز الناخب إلى الاهتمام بإعطاء صوته لمن يرضاه، ولا يتعلق الأمر بالنصوص الحرفية أو بالكمية العددية، لأن النصوص الحرفية لا تخلق الاهتمام، ولا تخلق المصالح التي تبعث في النفوس ذلك الاهتمام.

نعم إن القوانين تحتاج إلى التعديل بين الحين والحين لرفع بعض القيود وتوسيع بعض الحقوق، وليس هذا الذي ننفيه وننكره لأنه بديهي واضح لا يقبل النفي والإنكار، ولكننا نريد أن نقول إن شأن النصوص والكميات العددية دون ذلك الشأن الضخم الذي يبالغ فيه بعض المعقبين على إحصاءات الانتخابات؛ لأن تغيير النصوص كما رأينا لم يغير (تركيبة) المجلس النيابي في مصر لا من حيث الطبقة ولا من حيث الكفاءة ولا من حيث المزايا الاجتماعية أو الخلقية، ولان عدد الناخبين يغنى فيه ألف كما يغنى فيه عشرة آلاف، إذا كان هؤلاء جميعا على تشابه في العناصر الاجتماعية والمصالح الطائفية، فيصح التمثيل القومي بالعدد القليل كما يصح بالعدد الكثير.

تلك هي عبرة المقابلة بين نظم النيابة في العهد الحاضر ونظم النيابة في عهد الاحتلال.

أما حركة الاستقلال فقد كان لورد كرومر حريصاً على تقرير الواقع في وصفها حين قال: (. . . إذا قلنا أن الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست إلا حركة نحو الجامعة الإسلامية لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه) ولعله لم يخالف الواقع كثيراً حين وصف تلك الحركة في أيامه فقال إنها مصبوغة صبغاً شديداً بصبغة الجامعة الإسلامية) ثم عاد فقال: (وإني على الرغم من جميع الظواهر لا أزال غير مقتنع بأن الميل إلى الجامعة الإسلامية متأصل كثيراً في الهيئة الاجتماعية المصرية. بل إني واثق إنه لو كان المصريون يعتقدون إمكان إخراج الآراء المتعلقة بتلك الجامعة من القوة إلى الفعل لانقلب الرأي العام عليها انقلاباً عظيماً سريعاً. . .).

هذه التفرقة بين حركة الاستقلال وحركة الجامعة الإسلامية هي نظرة مشكورة من سياسي إنجليزي لا يرضيه إعلان الحقيقة في هذا الموضوع على التخصيص، ولكننا على يقين أن الجيل الذي انقضى بعد كتابة التقرير الكرومري قد فصل في هذه المسألة فصلاً لا يجوز اللبس فيه. لأنه قد ابرز حب الاستقلال الوطني بمعزل عن العصبية الدينية. فلا يقال أن المصري يقبل الحكم الأجنبي من أبناء هذا الدين ويرفضه من أبناء ذلك الدين وإنما يطلب الاستقلال لأنه يؤمن بأن مصر للمصريين، أيا كانت عقائد هؤلاء المصريين.

معجزة تولد وتموت...!

تسامع الناس في العالم العربي بقصة (الإنسان الغزالي) الذي وجه الصيادون في بادية الشام منذ أسابيع.

ولا نعيد القصة، ولكننا نسجل الأعاجيب التي انطوت عليها لو صحت روايتها الأولى:

وهي أن ذلك الإنسان الغزالي - وهو طفل في الثانية عشرة - كان يسبق السيارات ويعدو مع الغزلان بسرعة ثمانين ألف متر في الساعة، ونزل بعضهم بهذه السرعة إلى خمسين ألفاً وهي ليست بالشيء القليل؛ لأنها خمسة أضعاف السرعة التي يستطيعها العداء الرياضي بعد المرانة العلمية والاجتهاد الطويل.

والأعجوبة الأخرى أن هذا الطفل قد تبنته ظبية في البادية وتعهدته بالرضاع والحضانة حتى نما وكبر وأصبح يهيم معها في البادية كما يتبع الخشف أمه في أسراب الفلاة.

وتمت الأعجوبة بوصف شفتي الطفل ووصف قدميه. فإن بعضهم أبى إلا أن يجعلها (حيوانية) في كل شيء. فالشفتان مشقوقتان لا تتكلمان ولكن تبغمان[1]... والقدمان ظلفان[2] أو أشبه الأقدام بالأظلاف.

وأسرع الناس إلى التصديق، وأسرع المعقبون إلى الإضافة والتعليق، وأوشكت أسطورة الأسبوع أو الأسبوعين أن تفوق في الغرابة أساطير المئات والألوف من السنين.

ولا عجب فيما قيل من أن الطفل كان يأكل الحشائش والأعشاب ويستطيبها، وأنه ظل في المستشفى الذي نقل إليه معرضاً عن الطعام الذي يأكله الآدميون. فإن الآدميين

---

[1] تبغمت الغزالة : صوتت إلى ولدها بصوت لين رقيق

[2] الظِّلْفُ :الظُّفْرُ المشقوق للبقرة والشاةِ والظَّبْيِ ونحوها

يأكلون ألواناً من العشب والخضر في الحاضرة ويكتفون بها عند الضرورة وقد يستطيبونها ويكتفون بها لغير الضرورة.

ولكن العجب كل العجب في تلك السرعة المزعومة، وفي تبني الحيوان للطفل الإنساني بغير إرشاد وتدريب. فقد يحدث هذا برياضة الحيوان عليه زمناً يطول أو يقصر، ولكنه لا يحدث في البادية من حيوان بين قطيع يظل وحده متكفلا بالرضاع بين سائر اخوته. فأما إذا كان القطيع كله مشتركا في الرضاعة على التناوب فذلك أعجب ما يروى من ضروب الكفالة الحيوانية بالإجماع.

الآراء الخاطفة. . .

الحركات الخاطفة معروفة في ميادين الأدب كما عرفت قديما وحديثا في ميادين الحروب.

وهي تنجح في هذه الميادين كما تنجح في تلك الميادين، فليست الأناة لازمة في كل عمل، وليس البطء في التفكير مطلوبا من كل أحد:

وربما فات قوما جل أمرهم ... من التأني وكان الأمر لو عجلوا

كما قيل بحق وصواب.

ولكن الحركات الخاطفة قد تنهزم في ميادين الأدب كما تنهزم في ميادين القتال، لأنها لا تصلح لكل موضع ولا تنتصر على جميع الأعداء.

وعيبها الأكبر في الآراء الأدبية أنها سريعة الرواج سريعة الإقناع، وأنها تجتذب أليها (على وجه السرعة) أولئك الذين ينفرون من التمحيص لأنهم لا يستطيعونه أو لا يجدون له متسعا من الفراغ، فيقبلون كل ما قيل ويصدقون في معظم الأحوال ما هو حقيق بالتكذيب والإعراض.

ومن هذه الآراء الخاطفة آراء بعض الناقدين المحدثين في أدب الصحافة أو فيما يكتبه الأدباء في الصحف والمجلات. فعند هؤلاء الناقدين المحدثين أن الأديب لا ينبغي أن يكتب للصحف والمجلات، وأنه لا يكتب فيها شيئا يستحق أن يعيش إلى غير الأجل الموقوت الذي يقدر لأخبار الصحافة وحوادث اليوم أو الشهر أو العام على ابعد الآجال.

وفي هذا الرأي آفة الآراء الخاطفة جمعاء.

فهو صحيح وغير صحيح، أو هو لا يقبل كله ولا يرفض كله، ولكنه يروج بصوابه وخطئه عند من (يخطفون) الآراء ويقابلون عجلة التفكير بعجلة الإصغاء.

فهذا الرأي صحيح إذا كانت كلمة (الكتابة) تشمل التفكير والتجربة والدراسة والمراجعة وتدوين الكلام على الأوراق.

فالكاتب الذي يفكر ويجرب ويدرس ويراجع في الساعة التي يدون فيها كلامه على الورق يخطئ في حق الأدب وفي حق نفسه ولا يستحق البقاء بعد طي الصحيفة التي يكتب فيها بساعات أو أيام.

ولكنه إذا كان يودع الصحيفة ثمرة التفكير الصحيح والتجربة الطويلة والدرس الدقيق والمراجعة المتوالية، فما هو الفارق بين إيداع هذه الثمرة في صفحات مجلة أو صفحات كتاب؟ وما هو وجه الخطأ في تعويد القارئ الصحفي أن يطالع الموضوعات المدروسة إلى جانب الموضوعات العابرة وأحاديث الفضول والسمر الرخيص؟

لا فارق في هذه الحالة بين أدب الكتب أدب الصحافة، ولا خطأ في اقتران الجد بالهزل لأنه خير من استئثار الهزل وحده بعقول القراء (الصحفيين).

ومن الواجب هنا أن نفرق بين تفكير وتفكير، وبين إسراع وإسراع، وبين ثمرة وثمرة.

فإذا كان الكاتب يفهم في أسبوع ما ليس يفهمه الكاتب الآخر في سنة أو بضع سنوات فليس هذا البطيء بالمزية المحمودة ولا ذلك الإسراع بالذنب المعيب.

وليست السلحفاة افضل من العصفور لأنها سلحفاة ولا العصفور أعجز من السلحفاة لأنه عصفور.

وإنما المعول على (الثمرة) لا على الزمن الذي تصل فيه هذه الثمرة إلى آكليها. فإذا وصلت إليهم في القطار السريع فليس حتما لزاما عليهم أن يردوها إلى البستان ليحملها إليهم بائع يمشي على قدميه!

كذلك لا يعاب الأديب لأنه يكتب في الموضوعات الهينة أو موضوعات الصحافة على اختلاف مواعيدها، فأما المعول على ما يقول في موضوعاتها لا عناوين تلك الموضوعات، وربما كتب بعضهم في الحروب العالمية فضاعت في قراءته اللحظات

فضلا عن الساعات، وكتب بعضهم في لعب الأطفال فكانت كتابته أحق بالقراءة والحفظ من كتابة ذلك في حروب الأمم وقيام الدولات أو سقوط الدولات.

ولم نر من الأدباء المعاصرين من طرق هذا البحث فأحسن فيه كما احسن الأستاذ محمد روحي فيصل في مقاله بمجلة (الفكر) السورية حين قال: (. . . أرى مع ذلك أن الصحافي إذا استأنى في تحقيق كلمته، وجرى فيما يكتب على مهل وعناية، وحلل البواعث وتصور النتائج واحب وكره وخاصم في المثل الأعلى كان أديبا بأدق ما في الأدب من الخصائص، كما إن الأديب إذا أسرع في تركيز صوره وعرض تصويره سار إلى الصحافة وهو لا يدري).

وهذا هو الرأي السديد في موضوع الأدب والصحافة كما نراه، ولو عاد إلينا الجاحظ والأصفهاني وابن سينا وأدباء العربية الأقدمون أجمعين لرأوه مثلنا بلا خلاف في الجملة أو التفصيل، لأننا لا نحسبهم قضوا في تدوين مصنفاتهم المرسلة وقتا أطول من الوقت الذي يقضيه الصحفي اليوم في كتابة مقال، ولكنهم قضوا الوقت الطويل في الجمع والتحصيل، فهان عليهم بعد ذلك أمر التدوين والتسجيل.

وعلى ذكر الكتابة المرسلة نذكر الآراء (الخاطفة) التي تقال هذه الأيام عن السجع والترسل في بعض الموضوعات.

فقد تلقف بعضهم كلام الناقدين في نقد السجع فحسب أن السجع معيب على كل حال، وانه أسلوب قديم لا يطرقه الكتاب المحدثون ولا يوافق كتابة العصر الحديث!

وكنا قد تناولنا كاتبا منهم بالتسخيف والتفنيد في عبارات مسجوعة، فظن انه (أديب حديث) لأنه لا يسجع وأننا أناس جامدون لأننا نستخدم السجع في بعض العبارات!

ونحن نتعمد السجع أحيانا للسخرية أو للتوكيد والتقرير، ونفهم لماذا يعيبه الناقدون فنفهم انه أسلوب يطرق في هذا العصر كما يطرق في كل زمان، لان السجع لا يعاب لذاته، ولكنه يعاب لان المتقيدين به يهملون المعنى في سبيل القافية أو الفاصلة، فيعاب عليهم هذا الإهمال، ولو كان مجرد العناية بالقافية عيبا لعيب الشعر كله في

اللغة العربية على التخصيص، لأنه يجمع القافية والوزن معا وينفرد الكلام المنثور بالقوافي دون الأوزان.

أما إذا اتفق السجع والمعنى فلماذا يعاب؟ بل لماذا لا يستحسن ويطلب في الكلام المنثور؟ انه زيادة فيه وليس بنقص، ومزية فيه وليس بعيب، ومطلب يراد وليس بمأخذ يجتنب، ولنا أن نتحدى من ينكره في بعض عباراتنا أن يمحوه ويرسل الكلام في موضعه، فإن لم يكن الترسل في هذه الحالة هو المخل بالمعنى فهو المحق في نقده ونحن المبطلون!

ومن هذه الآراء (الخاطفة) نقد الناقدين (الخاطفين) لوصف الناقة أو وصف الصحراء في عصرنا الحديث.

عز عليهم أن يفهموا لماذا عيب هذا على الشعراء المتقدمين فحسبوا انه منقود على الإطلاق، وإن آية التحريم قد نزلت على وصف النوق والصحراوات إلى أبد الأبيد.

وليس الأمر كذاك فإنما يعاب وصف الناقة على المحاكاة كما تعاب المحاكاة في وصف الطيارة من احدث طراز، وكما تعاب المحاكاة في وصف القنبلة الذرية، وكل مخترع يأتي بعد القنبلة الذرية، ولو أتى بعدها بعدة قرون.

والجبال أقدم من الناقة، فهل يحرم وصفها على الشعراء والكتاب؟ والبحار أقدم من الجبال، فهل يحرم وصفها على الشعراء والكتاب؟ والكواكب والشموس أقدم من الجبال ومن البحار ومن الأرض نفسها، فهل يحرم وصفها على الشعراء والكتاب؟

والعجب أن تخفى هذه الحقيقة البينة على أحد ممن يفقهون الشعر أو لا يفقهونه! فكيف خفيت على أولئك النقاد؟

ما نخالها خفيت عليهم ألا انهم حسبوا أن الناقة (أداة مواصلات)، ووصفها الشعراء الأقدمون لأنها أداة مواصلات. فلا يحسن بالشعراء المحدثين أن يتركوا أدوات مواصلاتهم ليصفوا النوق في الصحراء.

والناقة ليست بأداة مواصلات وكفى، إلا إذا كان راكبها جمّالا وكفى.

ولكنها حيوان وراكبها إنسان، وشأن الحيوان والإنسان باق في الشعر وفي الإحساس والتعبير عن الإحساس إلى آخر الزمان.

وهي بهذه المثابة أحدث من طيارة اليوم وطيارة القرن الثلاثين وما بعد القرن الثلاثين.

وكذلك الصحراء وأهل الصحراء، وكذلك كل بقعة من بقاع الأرض وكل مطلع من مطالع السماء.

فالشاعر الذي تروعه الصحراء ولا ينظم فيها أعرق في المحاكاة والتقليد من الشعراء المتقدمين، والأديب الذي يحسب أن الطيارة قد نسخت الناقة والجواد وسائر المطايا الحية لا يحس الحياة ولا الأحياء.

وهذه تعقيبات تقال، ولا بد أن تقال وتعاد على تلك الآراء الخاطفة التي تروج بين خطاف الآراء والمذاهب في هذه الآونة، ولكنها ليست بالتعقيبات الخاطفة كما يرى القراء.

هذه هي الأغلال

المسلمون في حاجة إلى جرعات قوية من قبيل هذه الجرعة التي ناولهم إياها صاحب الفضيلة الأستاذ عبد الله على القصيمي في كتابه (هذه هي الأغلال).

لأن الذين يحجمون عن مساعي الحياة اعتقاداً منهم بتحريمها إنما يخرجهم في هذا الوهم عاملان ضروريان، وهما عظة الحوادث وعظة المرشدين، وأحق الناس بإسداء هذه العظة إليهم من يصححون لهم الوهم بإسناد من الكتاب والسنة النبوية، ومن يرشدونهم لأنهم متدينون يفهمون الدين على وجهه المستقيم، لا لأنهم ينكرون الأديان فلا يلتقون بهم في أصل من أصولهم التي يتقبلون منها الحجة والدليل .والكتاب بحق كما وصفه مؤلفه الفاضل (ثورة في فهم العقل والدين والحياة) لأنه يهجم على سلطان غشوم هو سلطان الجهل، ومعقل حصين هو معقل العادة، وجحفل مجر هو جحفل الغوغاء وأشباه الغوغاء، فيرفع السيف والمعول بغير رهبة ولا هوادة، ويعتمد سيفاً واحداً ومعولاً واحداً في هذه الثورة الجريئة، وهما سيف اليقين ومعول البرهان. فهو يشن الغارة الشعواء على من يقدسون البلاهة ويوجبون على الناس الكسل باسم الاتكال على الله، ويحرمون تعليم المرأة وتدريبها على فرائض الأمومة والرعاية الاجتماعية، ويوهنون ثقة الإنسان بنفسه، وينكرون الحكمة القديمة والعلم الحديث، ويزعمون أن الزمن يتأخر ولا يرجى فيه من أبناء اليوم والغد رجاء يضيفونه إلى تراث السلف ومآثر المتقدمين وقد استند في كثير من معارض النقد على آيات من الكتاب وأمثلة من سير الأنبياء، وأسانيد من المنطق السليم، ولم يبال بالسمعة

الموروثة ولا بالأنصاب المرفوعة ولا بالأكاذيب المتواترة، فهاجم أناساً يحسبون من الأئمة المقدسين عند العامة وأشباه العامة، وذب عن فلاسفة غير مسلمين لم يشهدوا عهد الأديان الكتابية مثل أرسطو وأفلاطون

فلما روى هذه الأبيات:

من أنت يأرسطو ومن ... أفلاط قبلك (يا مبلد)

ما أنتمو إلا الفرا ... ش رأى السراج وقد توقد

فدنا فأحرق نفسه ... ولو اهتدى رشداً لأبعد

مهد لها قائلاً (قالوها في مذمة أولئك الرجال الذين حاولوا في عصور سحيقة أن يضعوا اللبنات الأولى في بنيان هذه الحضارة.). وعقب عليها مستنكراً أن يكون هؤلاء الرجال الباحثون (حكمهم حينما أرادوا الدنو من المعرفة ومن العلم حكم الفراش الذي يرى النور المتوقد فيثب عليه)

ثم استطرد بعد صفحات فقال: (ومن البلاء حقاً أنهم لم يقصروا عند امتداح الجهالة بل قاموا - بلاهة كثيفة - يمتدحون الجنون والبله والمجانين. . . وهنالك قسم كبير من الأولياء كتبوا في الطبقات يسمون بالمجاذيب أو بالأولياء المجاذيب، وقد أورد الشعراني في كتابه طبقات لأولياء الكبرى أسماء طوائف كثيرة من هؤلاء المجذوبين. وكذلك صنع غيره)

أما الفصل الذي تناول فيه موضوع المرأة بعنوان: إنسان هي أم سلعة - فقد قابل به بين أقوال المتطرفين في الحجر عليها وأقوال المتطرفين في تخويلها حقوق العمل والحرية، ووقف بين الطرفين وسطاً يعدل بين هؤلاء وهؤلاء، ولكني أحسبه لو خير بينهما لآثر الإطلاق على التكبيل بقيود الحجر والجمود.

ونحن نوافق الأستاذ القصيمي على الهدف الذي يرمى إليه، وعلى الآفة التي يشكو منها، ولكننا نخالفه في بعض الآراء كما نخالفه في بعض العبارات، ولا نخص منها بالذكر هنا إلا جانباً واحداً يلتبس فيه الرأي ويبدو فيه الظاهر على وجه غير وجه الباطن، أو وجهه الذي نطلع عليه بعد المراجعة والموازنة بين الحقائق المتقبلة. فرب

حقيقة تقابلها حقيقة أكبر منها، ورب ناحية نراها وحدها فإذا هي مستنكرة، ونراها في مكانها من مجموعة النواحي المختلفة، فإذا هي لازمة لا غناء عنها.

هذا الجانب الذي نخصه بالذكر في هذا المقام هو كلام الأستاذ على فلسفة التصوف إذ يقول: (إن وجه الخطأ في هذه الفلسفة أنهم اعتقدوا أن الروح والجسد عالمان مستقلان متعاديان، وأن كلاً منهما حرب للآخر، وأن كلاً منهما أيضاً إنما ينمو ويزكو على حساب الآخر. فإذا أهين أحدهما وعذب نما الآخر وترعرع وقام بوظيفته خير مقام، وإذا أكرم وأريح وأجم أصاب الآخر بالعكس. . وهذه فلسفة عقيمة لا تقف أمام الحقائق. فإن الروح مهما اختلف في حقيقتها وفي تفسيرها تزكو وتقوى وتقدر على أداء وظيفتها إذا صح الجسم وقوى واستراح، وتضعف وتخبو وتعجز عن القيام بعملها إذا مرض الجسم أو تعب أو تعجز. . . وهذه حقيقة هي اليوم فوق مذاهب الشك، وفي استطاعة الرجل العادي أن يعلم صدق هذا بالملاحظة والاستقراء. . .).

ونحن نقول إن هذه حقيقة لا شك فيها.

ولكننا نقول إنها ليست كل الحقيقة، أو ليست بالحقيقة التي تستغني عن الرجوع بها إلى جملة الحقائق في الملكات الروحية والجسدية.

ولعلنا نستعجل الغاية التي نرمي إليها بالإشارة إلى حقيقة أخرى مجسمة لا شك فيها. فما القول مثلاً في الإنسان الذي يقبل على الجسد وحده فيجعله أصلب من الفولاذ وأقدر على حمل الأثقال وجرها من الفرس والبعير؟ أيقال إن هذا الإنسان قد زاد قوة الروح بزيادة قوة الجسد؟ أيقال إنه مثل يحتذيه كل إنسان ولا يصيب الأمة نقص في الملكات إذا اقتدى به كل فرد من أبنائها؟

لا يقال ذلك، ولا يقال مع ذلك إنه مثل ضار وخيم العاقبة على أبناء الأمة، بل يقال إنه لازم ومطلوب ومعقول، وأن (القصد الحيوي) في تربية الإنسانية يسمح للرياضة البدنية أن تصطفى لها أفراداً من هذا الطراز، ويسمح للرياضة الروحية أن تصطفى لها أفراداً من طراز آخر، ولا تسمح لهذه ولا لتلك بتعميم حكمها على جميع الآحاد.

هذا (القصد الحيوي) هو الحقيقة الكبرى التي تقابل تلك الحقيقة المبسوطة في كتاب الأستاذ.

فالملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن ينالها إنسان واحد.

ولكنها ينبغي أن تنال. فكيف يمكن أن تنال؟

إنها لا تنال إلا بالتخصيص والتوزيع، ولا يتأتى هذا التخصص أو هذا التوزيع إذا سوينا بينها جميعاً في التحصيل، وألزمنا كل أحد أن تكون له أقساط منها جميعاً على حد سواء.

ولا يقتصر القول هنا على الملكات العقلية أو الروحية التي لا يسهل إحصاؤها ولا تحصيلها، ولكننا نعم به هذه الملكات ومعها ملكات الحس والجسد، وهي محدودة متقاربة في جميع الناس.

فهذه الملكات الجسدية - فضلاً عن الملكات العقلية والروحية - قابلة للنمو والمضاعفة إلى الحد الذي لا يخطر لنا على بال ولا نصدقه إلا إذا شهدناه

وقد رأينا ورأى معنا ألوف من أبناء هذا البلد رجلاً أكتع يستخدم أصابع قدمه في أشياء يعجز الكثيرون عن صنعها بأصابع اليدين: يكتب بها ويشعل عيدان الثقاب ويصنع بها القهوة ويصبها في الأقداح ويشربها ويديرها على الحاضرين، ويسلك الخيط في سم الإبرة ويخيط الثوب الممزق، ويوشك أن يصنع بالقدم كل ما يصنع باليمين أو باليسار.

ورأينا ورأى معنا ألوف من هذا البلد لاعبي البليارد في المسابقات العامة يتسلمون العصا ثم لا يتركونها إلا بعد مائة وخمسين إصابة أو تزيد، ولعلهم لا يتركونها إلا من تعب أو مجاملة للاعبين الآخرين، وهم يوجهون بها الأكر إلى حيث يريدون، ويرسلونها بين خطوط مرسومة لا تدخل الأكر في بعضها، ولا تحسب اللعبة إذا لم تدخل في بعضها الآخر. بحيث لو قال لك قائل إن هؤلاء اللاعبين يجرون الأكر بسلك خفي لجاز لك أن تصدق ما يقول.

ورأينا من يقذف بالحربة على مسافات فتقع حيث شاء، ورأينا من ينظر في آثار الأقدام فيخرج منها أثراً واحداً بين عشرات ولو تعدد وضعه بين المئات، ورأينا من يرمي بالأنشوطة في الحبل الطويل فيطوق بها عنق الإنسان أو الحيوان على مسافة أمتار.

هذه هي الملكات الجسدية المحدودة، وهذه هي آماد الكمال الذي تبلغ إليه بالتخصص والمرانة والتوزيع.

فما القول إذا حكمنا على الناس جميعاً أن يكسبوا أعضاءهم ملكة من هذه الملكات؟

إننا نخطئ بهذا أيما خطأ ونعطلهم به عن العمل المفيد.

ولكننا نخطئ كذلك كل الخطأ إذا عاقبنا إنساناً لأنه أتقن ملكة من هذه الملكات الجسدية، ولو جار في نفسه على ملكات أخرى يتقنها الآخرون.

فإذا كنا جاوزنا بالقوى الجسدية حدودها المعهودة بالمرانة والتخصيص فما الظن بالقوى الروحية أو العقلية وهي لا تتقارب في الناس ولا تعرف الحدود.

وإذا كان طالب القوة الروحية يجوز على جسده فلماذا نلومه وننحى عليه ونحن لا نعاقب اللاعب إذا جار على روحه أو عقله في سبيل إتقان لعبة أو تدريب عضو أو تزجية فراغ؟

إذا لمنا من يجور على جسده لأنه يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين فمن واجبنا أن نلوم كل ذي ملكة وكل ذي عمل وكل ذي ملكة وكل ذي فن وكل ذي رأي من الآراء.. فما من واحد بين هؤلاء إلا وهو يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين.

ومما لا جدال فيه أن نوازع الجسد تحجب الفكر عن بعض الحقائق الاجتماعية فضلاً عن الحقائق الكونية المصفاة.

ومما لا جدال فيه أن شواغل العيش وهموم الأسرة عائق عن بعض مطالب الإصلاح في الحياة اليومية، فضلاً عن الحياة الإنسانية الباقية على مر الدهور.

ومما لا جدال فيه أن طالب القوة الروحية كطالب القوة البدنية له حق كحق المصارع، والملاكم، وحامل الأثقال في استكمال ما يشاء من ملكات الإنسان، ولسنا

على حق إذا أخذنا عليه أنه جار على جسده أو لذات عيشه، لأننا لا نلوم المصارع إذا نقصت فيه ملكة الفن أو ملكة العلم أو ملكة لروح.

لو أصبح كل الناس مصارعين لفسد كل الناس.

ولكن لابد من المصارعة مع هذا، ولا بد من المتفرغين لها إذا أردنا لها البقاء.

ولو أصبح الناس كلهم متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفسدت الدنيا وبطل معنى الحياة ومعنى الزهد في الحياة.

ولكن لابد من هذه النزعة في بعض النفوس، وإلا قصرنا عن الشأو الأعلى في مطالب الروح، وفقدنا ثمرة (التخصص) أو ثمرة (القصد الحيوي) الذي ينظم لنا ثروة الأرواح وثروة العقول وثروة الأبدان.

فنحن لا نفند الحقيقة التي بسطها الأستاذ التي بسطها الأستاذ القصيمي في كتابه الجريء على الباطل.

ولكننا نقابل حقيقته بالحقيقة التي توازنها وتتمم لها موازينها ونقول إن الإفراط في العناية الروحية كالإفراط في العناية الجسدية بلاء إذا عم جميع الناس، ولكن البلاء الذي هو أعظم منه وأقسى على الناس جميعاً أن يبطل فيهم (الاختصاص) ولو كان الإفراط من مستلزماته، لأن (الإنسانية) كلها تستفيد من زيادة ملكاتها، وهي لا تزيد إلا بنقص في بعض الآحاد المعدودين.

لغة عالمية

تجدد في هذه الأيام نشاط الدعاة العالميين إلى تعميم لغة واحدة بين أمم الحضارة، لتصبح في يوم من الأيام لغة النوع الإنساني كله، أو لتصبح - على الأقل - لغة إضافية يتفاهم بها أبناء الأمم جميعاً، إلى جانب لغاتهم القومية، إذا تعذر الأنفاق على لغة واحدة تغني عن جميع اللغات

وهذه الدعوة تتجدد في أيام الدعوة إلى السلام، وهى أرفع ما تكون صوتاً وأبعد ما تكون صدى في أعقاب الحروب العالمية؛ لأن الناس يشعرون في هذه الأوقات بعواقب التفرق والانقسام، ويستمعون إلى كل نصيحة يرجون منها منع الحروب وتقريب الشقة بين بني الإنسان، في اللغة والعقيدة والعصبية القومية

ومن تقديرات هؤلاء الدعاة أن التفاهم بلغة واحدة يقضى على سبب من أسباب سوء التفاهم بين الأمم، فلا يقع بينها هذا التنافر الذي يثير الفتنة وينفخ في نيران العداوة، ويفرق الناس شيعاً في القلوب كما تفرقوا شيعاً في الألسنة واللغات

ومن البديه أنهم يقدرون إمكان النجاح في هذه المحاولة، ولا يسلكونها في عداد المستحيلات الممتنعة على جميع المحاولات ونشاطهم اليوم أقوى من نشاطهم في السنوات الماضية، فقد شهدوا أمم العالم تجمع مندوبيها في صعيد واحد، وقد بلغوا في عهد عصبة الأمم المنحلة أن تعترف العصبة (سنة 1927) بأشهر اللغات العالمية

وهي (الاسبرانتو)[1] التي سمعنا عنها كثيراً في البلاد العربية. فإذا بلغوا في عهد الأمم المتحدة أن يتكلم المندوبون بهذه اللغة، أو يتكلم أحدهم بها ويفهمه بعض زملائه، فهي خطوة مفلحة في سبيل التعميم، وقد تتبعها خطوات تشترك فيها الحكومات وتنتظم فيها الشعوب

فالمجلات التي كانت تطبع بلغة الاسبرانتو ثم احتجبت في السنوات الماضية تعود الآن إلى الظهور، والمجلات التي ضاق نطاق انتشارها توسع هذا النطاق جهد ما تستطيع، ولا تكتفي الجماعات الدولية بمطبوعات هذه اللغة فتعقد الاتفاقات بينها وبين المجلات المشهورة على تخصيص أقسام منها لتعليم (الاسبرانتو) ونشر المترجمات إلى هذه اللغة مع أقسام المجلة الأخرى التي تنشر بلغتها القومية، وتتوالى الدعوات إلى عقد المؤتمرات السنوية كما كانت تنعقد منذ أربعين سنة بغير انقطاع فيما عدا أيام الحروب. وقد كانت للاسبرانتو مؤتمرات سنوية شهدها أربعة آلاف مندوب من أرجاء العالم في بعض السنين، ولهم أمل في ازدياد هذا العدد خلال السنوات المقبلة، ولهم أمل أهم من ذلك واجدي على اللغة بين أمم الحضارة، وهو أن يظفر كتاب أدبي من كتب الاسبرانتو بجائزة (نوبل) أو بجائزة من قبيلها، ولا يسمحون بترجمة بعد ذلك إلا إذا اقترنت الترجمة بنصوص الكتاب الأصيل

ومما لا شك فيه أن الاتفاق على لغة عالمية إضافية مفيد في عالم السياسة والمال، ومفيد في السياحات والمقابلات بين الغرباء.

ولا شك كذلك في سهولة الاسبرانتو على المتعلم بالقياس إلى جميع اللغات التي عرفت إلى الآن، لأن كلمات اللغة تكتب كما تنطق، وقواعد النحو فيها قليلة لا يعرض لها شذوذ، ولا يعسر على قارئ من القراء أن يحفظ جذورها جميعاً وأن يتصرف في

---

[1] لغة مصطنعة سهلة، اخترعها لودفيغ أليعزر زامنهوف كمشروع لغة اتصال دولية عام 1887. إن الاسبرانتو لم تكن معادلة لاحدى اللغات الأوروبية الرئيسية بل هي تغيير معجمي Relexification لاتيني من اليديشية، وبالتالي هي, قريبة بشكل نسبي للغة السلافية، ووثيقة الصلة بالعبرية الحديثة، و تغيير معجمي عبراني من اليديشية,على حد سواء.

الاشتقاق منها على حسب القواعد المعدودة بغير مشقة وبغير حاجة إلى مراجعة، فهي لغة على المتعلم بلا خلاف

ولكن الشك كل الشك في الأساسين اللذين يقوم عليهما بناء اللغة والرجاء في جدواها، وهما إمكان التعميم ومنع الخلاف بهذا التعميم

فموضع الخطأ الأكبر في تقدير هؤلاء الدعاة حسبانهم أن اللغة وسيلة تفاهم وكفى، ولا شأن لها قبل ذاك ولا بعد ذاك.

والواقع كما نشهده أن اللغة (كائن عضوي) يمتزج بكيان الأمم في ماضيها وحاضرها، ومستودع حيوي لما يجيش في نفوسها وعقولها من فكر وأمل وعاطفة واعتقاد

ومهما يبلغ من أنصاف الدعاة المشغولين بالسلام وتوحيد الشعوب، فلن يستأصلوا من نفوسهم تمييز على جنس ولسان على لسان، وآية ذلك أنهم قصروا جذور اللغة العالمية على مصادر اللغة اللاتينية ومشتقاتها، فليس فيها حساب للعرب مثلا ولا لأهل فارس أو الهند الصين

ونحسبهم لو استطاعوا أن يلحظوا اللغات كافة في جذور لغتهم لما ضمنوا بذلك توحد اللغة، ودوام التوحيد فيها مائة سنة متوالية، ولا نقول بضع مئات

وتاريخ اللغة العالمية شاهد على ذلك يغنينا عن ترقب حكم المستقبل البعيد أو القريب فقد ظهرت أول لغة عالمية في سنة 1879 قبل إعلان الاسبرانتو بنحو تسع سنوات وقد وضع تلك اللغة قس ألماني يسمى وأطلق عليها اسم (الفولبك) منحوتاً من كلمات إنجليزية وجرمانية معناها لغة العالم

فلم تمض 1887 حتى أعلن الدكتور الروسي لغة عالمية أخرى هي لغة (الاسبرانتو) التي كان لها من الذيوع في أوربة وأمريكا أو في نصيب

ولم تمض سنة 1900 حتى رأى بعض أنصار الاسبرانتو أنها محتاجة إلى تعديل؛ وادخلوا عليها هذا التعديل في النطق والهجاء فعرفت باسم لغة (الايدو) وهي الكلمة التي وقع بها مقترح التعديل اسمه عند جمع الأصوات

حاول أصدقاء الفريقين أن يرابوا الصدع بينهما، فاقترحوا توحيد اللهجتين باسم (الاسبرانتو) تركيباً مزجياً من الاثنتين، فلم يفلحوا في التوفيق، وأسفرت المحاولة في اقل من أربعين سنة عن ثلاث لغات أضيف إلى اللغات المتفرقة، فزدات ولم تنقص بمحاولة التوحيد

ويحدث هذا في كل محاولة يراد بها جمع البشر كافة إلى لغة واحدة أو عقيدة واحدة أو تفكير واحد، وشوهد ذلك عندنا في الشرق المعروف، وفي العصر القريب

فالباب قد أراد في القرن الماضي أن يفسر الكتب الدينية تفسيراً يقبله المسلمون والمسيحيون واليهود ويجمع به الأديان الثلاثة إلى كلمة واحدة ينحسم فيها الخلاف، فلم يمض على دعوته عمر رجل واحد منها حتى كانت (البابية) نفسها ثلاث شعب لا تدين واحدة منها بإمامة الشعبة الأخرى، فلم تتوحد العقائد بل زادت عقيدتين مع الدين الجديد

وحاول القادياني في الهند مثل هذه المحاولة فلم يسلم الروح حتى اصبح الأحمديون شعبتين متنازعتين تدين إحداهما بنبوة الإمام وتنكر الأخرى عليه النبوة وتنعته بلقب الاجتهاد والإمامة وافترض اتباعه قبل أن يوحدوا الاديأن، وقد تنقسم الفرقة إلىفرق والشعبة إلى شعب. دون أن يتحقق المقصد الذي نزعوا إليه.

والاسبرانتو على هذا القياس ستصبح لهات ولهجات قبل أن نتفق على لغة واحدة إلى جانب اللغات القومية. أما أن تزول هذه اللغات القومية جميعاً فذلك تقدير بعيد، بل جد بعيد.

والخطأ في التقدير الأخر أن نرجع بأسباب الحروب إلى تعدد اللغات، وأن نعتقد أن توحيد اللغة يزيل تلك الأسباب، أو يزيل سبباً قوياً منها أن لم يزل جميع الأسباب.

فإن الحروب التي وقعت بين أبناء اللغة الواحدة لا تقل عن الحروب التي وقعت بين أبناء اللغات المختلفة، وأمثلة ذلك ظاهرة في تواريخ الرومان واليونان والعرب والصقالب والجرمان والإنجليز، وأبناء الهند والصين.

ونحن إذا رجعنا إلى الحروب بين أبناء اللغات المتعددة لم نستطع أن نردها جميعاً إلى انقطاع التفاهم بين أمة منها وأمة، أو بين زعماء الأمة الذين يقودونها إلى الحرب وزعماء الأمم التي يحاربونها. فربما فهم كل فريق منهم ما يريده الأخر ووقعت الحرب بينهم لأنهم (يفهمون) لا لأنهم لا يفهمون.

فإذا خطر لنا أن تعميم (الاسبرانتو) يعمم الوفاق ويقضي على أسباب الشقاق فليس في حوادث الماضي ولا في حوادث الحاضر ما يعزز هذا الخاطر بدليل.

وغاية ما يرجي من تعميم لغة إضافية بين أبناء النوع الإنساني أن تتيسر بينهم المعاملات ويستفيد العارفون بتلك اللغة من سهولة قواعدها فينقلون تلك القواعد شيئاً فشيئاً إلى لغاتهم القومية التي تحتاج إلى تعديل.

أما امتناع الحروب فليس سبيله توحيد الكلام، بل توحيد البواعث التي يعبر عنها الكلام، وتوحيد هذه البواعث مستطاع في ناحية واحدة على وجه التقريب لا على وجه الشمول والإطلاق، وهذه الناحية هي ناحية المثل العليا للأخلاق والقيم والأقدار. فإذا أعجب الناس بفضيلة واحدة واشمأزوا من رذيلة واحدة وتكلموا بألف لغة فذلك ادعى إلى التقارب بينهم من لغة واحدة يتكلمونها وليس بينهم وفاق في مواطن الاستحسان والاستنكار، وليس لهم مقياس واحد يقيسون به أعمال الدول والرجال.

وآية ذلك أن اتجاه الناس إلى وحدة المقاييس الخلقية يطرد في مراحل التقدم والحضارة، ولم يكن تفرقهم في مذاهب اللغة والرأي مناقضاً لا تجاه التقدم والحضارة في عصر من العصور.

الإسلام والنظام العالمي الجديد

هذه هي الدعوة الثانية من الهند في هذا الموضوع، وهو موضوع الإسلام وأحكامه التي تتكفل للعالم بنظام شامل يحل معضلاته ويوثق الروابط بين أممه ويبسط فيه الطمأنينة والسلام

وقد كتبت في (الرسالة) عن الدعوة الأولى لصاحبها المولى محمد على الكاتب الهندي المشهور ومترجم القرآن إلى اللغة الإنجليزية

وهذه هي الدعوة الثانية هي خطاب ألقاه ميرزا بشير الدين محمود أحمد في الاجتماع السنوي للجماعة الأحمدية بقاديان سنة 1942، ثم ترجم إلى اللغة الإنجليزية وعنيت الجماعة بنشره قبل بضعة شهور

ويبدو من مطالعة هذا الخطاب إن صاحبه يوجه النظام العالمي إلى حل مشكلة الفقر أو مشكلة الثروة وتوزيعها بين أمم العالم وأفراده، وأنه بغير شك على اطلاع واف محيط بالأنظمة الحديثة التي عولجت بها هذه المشكلة، وهي نظام الفاشية ونظام النازية ونظام الشيوعية، وبعض النظم الديمقراطية

ولكنه يعتقد بحق إن المشكلة لا تحل على أيدي الساسة وزعماء الأحزاب والحكومات، وأنه لا مناص من القوة الروحية في حل أمثال هذه المشكلات، لأن الحل الشامل لكل مشكلة إنسانية عامة يتناول الإنسان كله ولا يهمل فيه الباعث الأكبر على الطمأنينة والحماسة للخير والصلاح، وهو باعث العقيدة والأيمان.

وقد عرض للأديان الكبرى القائمة في الهند خاصة - والعالم عامة - من حيث علاقتها بهذه المشكلة وتدبير الحلول التي تزود العالم بنظام جديد افضل من نظامه المغضوب عليه، فأتى بالأدلة الكثيرة على انفراد الإسلام بينها بمزية الإصلاح وتعميمه بين جميع الأجناس والطبقات فيما مضى وفي هذا الزمن الحديث.

فالديانات الهندية تعلم لإنسان إن تفاوت الطبقات قضاء من الأزل لا نجاة منه لمخلوق، لان الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد جزاء لها على ما جنت في حياتها السابقة من السيئات والذنوب، فهي تخرج إلى الدنيا بنصيب محتوم لا يقبل التبديل ولا يحسن تبديله إذا أستطيع - ولن يستطاع - لأنه هو سبيل التكفير والارتفاع من حياة إلى حياة. وقد جاء في قوانين مانو: (إن الفرد من طبقة السودرا لا يجمع الثراء ولو قدر عليه، لان ثراءه يؤلم نفوس البرهميين). فإذا ادخر بعض المال لحاجته التي تزيد على القوت والكساء حق للحكومة أن تجرده من ماله وتتركه للفاقة والكفاف، وهكذا تقوم الفواصل بين الطبقات المختلفة، وهي طبقات البرهمان والكشاتريا والفاشيا والسودرا وهم أخس الطبقات.

وتقضي القوانين البرهمية بسداد الديون بالعمل إذا كان الدائن والمدين من طبقة واحدة. فأما إذا كان المدين من طبقة أعلى من طبقة الدائن فلا سداد إلا بالنقد أو العين متى تيسر، ولا إلزام بالسداد قبل التيسير.

وتجب التفرقة بين الاخوة في حقوق الميراث إذا اختلفت أمهاتهم في الطبقة الاجتماعية. فيقسم الميراث كله إلى عشر حصص متساوية، ويعطي ابن البرهمانية أربعا وابن الكشاترية ثلاثا وابن الفاشية اثنتين وابن السودرا حصة واحدة على قدر ما يجوز له من الثراء

ومن حق البرهمان أن يستولي على ملك خادمه من السودرا لأنه وما ملك في طاعة مولاه.

فإذا كان الإصلاح العالمي محتاجا إلى حماسة العقيدة، وكانت هذه عقيدة المؤمنين بالديانات الهندية فلا رجاء فيها لعلاج مشكلة الفقر وأنصاف الطبقات المظلومة والتقريب بين الناس في حظوظ الحياة.

أما الإسرائيلية فهي بأحكامها المنصوص عليها في كتاب العهد القديم تخص اليهود ولا تعم الأمم جميعا بالمساواة. فحرام على اليهودي أن يقرض يهوديا بالربى ولا يحرم عليه أن يتقاضى الربى المضاعف من أبناء الأمم الأخرى. ولا يجوز استرقاق اليهودي طول حياته ولا تزيد مدته في الرق على سبع سنوات، ولكن استرقاق العبيد في الأمم الأخرى جائز في كل حال ولا حرج عليهم. وفي الإصحاح العشرين في سفر التثنية يقول العهد القديم لشعب إسرائيل: (حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن إجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك، وان لم تسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهاك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغنمها لنفسك...

وأما مدن هذه الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبق منها نسمة ما...).

هذه هي حدود المعاملة بين المؤمنين بالعهد القديم وسائر بني الإنسان، فإذا سادت هذه المبادئ فالأمم كلها عبيد مسخرة وأبناء إسرائيل وحدهم هم أصحاب السيادة والثراء.

والمسيحية كما هو معلوم لم تعرض لمسائل القانون ومسائل السياسة أو الاجتماع، ولهذا كانت دعوتها إلى الإسلام من الدعوات التي تصطدم بالواقع وتتمخض عن حروب لا تنقطع وحزازات بين الطبقات لا يهدأ لها أوار كما نرى في تاريخ أوربا الحديث والقديم.

لكن الإسلام يتناول مسائل الاجتماع ومسائل العلاقات بين المحاربين والمسالمين.
فالمسلم يقاتل إذا ظلم واخرج من دياره ويأمره كتابه إذا ملك الأرض أن يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر: (أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وان الله على نصرهم لقدير، الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع صلوات ومساجد يُذكر اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور).
لا يجيز الإسلام للنبي أن يكون له أسرى: (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم).
ثم هو يستحب المسلم المن والفداء (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق. فأما منًّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها).
ومن بقي في الأسر وطلب المكاتبة فقبول طلبه واجب على مولاه (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم).
ولا مطمع في معاملة بين الشعوب المتعادية أعدل من هذه المعاملة واقرب منها إلى إزالة العدو والبغضاء. فأما المعاملة بين المسلمين فهي كفيلة بأنصاف جميع الطبقات: لان الناس يتفاضلون بالأعمال الصالحة ولا يتفاضلون بالمظاهر والأنساب. وينكر الإسلام الجور في توزيع الثروة فلا يجيز لأحد أن يكنز الذهب والفضة قناطير مقنطرة. ومن جمع مالا وجب عليه أن يؤدي زكاة للفقراء والمساكين ومصالح الجماعة بأسرها، وعليه أن يعين مني طلب منه العون قرضا حسنا لا مضاعفة في للربا ولا تجاوز فيه لمكاسب البيع والشراء، فلا تطفيف للكيل ولا مغالاة بالربح ولا مماسكة ولا خداع، وكل يجزي بعمله وسعيه دون إيثار لأحد على أحد في خيرات الأرض جميعا. . . (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فلا يزعمن إنسان أو جمع من الناس أنه أحق بالأرض سواه.

فالنظام العالمي لا يعتمد على عقيدة اصلح لتعميمه وحض النفوس عليه من العقيدة الإسلامية، وقد أجاز الإسلام الوصية وندب له المسلمين في بعض الحالات. فإن قصرت موارد الزكاة فموارد الوصية لا تضيق بما يطلب منها، لأنها تشمل جميع الأموال والعروض، وقد حث (الميرزا أحمد القادياني) اتباعه على التوصية بمقدار من ثرواتهم يتراوح بين عشرها وثلثها، للإنفاق منها على الدعوة والإصلاح.

ولم يقصر المؤلف - أو صاحب الخطاب - مقابلاته ومقارناته على العقائد الدينية التي أجملنا الإشارة إليها فيما أسلفناه؛ ولكنه خصها بالعناية لان العقيدة كما قال هي أمل الإصلاح الوحيد، ونظر معها إلى النظم السياسية والاجتماعية فإذا هي قاصرة عن بغيتها من الوجهة العملية والوجهة الروحية على السواء.

فالفاشية - ومثلها النازية - لا تؤسس نظاما عالميا مكفول الدوام لأنه تقوم على تفضيل الجنس والعصبية القومية. فلا مكان فيها لأمم العمال غير الخضوع والتسليم للجنس الذي يزعمون له حق السيادة والرجحان.

والشيوعية تعطل البواعث الفردية وتسلب النفس حوافز الاجتهاد وتجعل الحياة مادة في مادة لا يتخللها قبس من عالم الروح، وتأخذ للدولة كل ما زاد من ثمرات الأفراد، ولم تفلح مع هذا في أنصاف العاملين، لان السادة في روسيا الشيوعية طبقات فوق طبقات في الترف والمتاع، وقد روي الصحفيون إن وليمة الدولة للمستر ويلكي مدن فيها ستون صفحة من ألوان الطعام، فهل يجعلون هذه المائدة مثلا يقتدي به المقتدون؟ أو هي بذخ مقصور على فريق من الضيوف دون فريق؟

والترجمة الإنجليزية التي شملت على تفصيل هذه الخلاصة تقع في مائة صفحة من القطع المتوسط وبعض صفحات، ونحسبها صيحة لا تذهب في الهواء إذا انتشرت بين قراء الإنجليزية الأوربيين والأمريكيين بل الهنديين والشرقيين، ولكننا نقرا فيها إن مؤلفها يلقب بأمير المؤمنين وإنه الخليفة الثاني للمسيح الموعود، ومعنى ذلك أنه من فريق القاديانية الذين يدينون برسالة (مسيحية) أو مهدية للقادياني ولا يكتفون له بوصف الاجتهاد كما اكتفى المولى محمد علي وأصحابه من الهنود المسلمين. فنعجب لهذه

الألقاب التي تحيط الدعوة بين المسلمين أنفسهم بأسباب الحبوط والإنكار، ونسأل: ما هو موضع هذه المسيحية الجديدة أو هذه الخلافة إذا كانت الحجج التي ساقها المؤلف كلها من المراجع الإسلامية الأولى ولا زيادة عليها من وحي جديد؟

فخير للدعوة أن تقصي عنها هذه الألقاب التي لا تزيدها قوة وتأخذ منها كثيرا من قوتها بين المسلمين أنفسهم، فضلا عن غير المسلمين.

الأمثال العالمية

كتب إلى الأستاذ عبد القادر الكرماني بحلب خطابا ينبئني فيه (أنه يضع كتابا عن الأمثال العالمية بلغة الضاد، وينقل إلى لغتنا العزيزة ما وصلت إليه يده من أمثال الأمم الأخرى على اختلاف أجناسها وأصقاعها، وقد ارهف نفسه للسؤال عن ناحية هامة في المثل وهي: هل وضع الأمثال مقصور على الأسلاف فقط؟ وهل لنا معشر الخلف أن نضع أمثالا أسوة بمن سبقونا؟ وإذا جاز وضع الأمثال لنا وضربها في مختلف شؤون الحياة فما هي الشروط التي يجب أن تتوفر فيما نود أن نتخذه مثلا؟ وإذا كان وضع المثل محصورا فيما تقدمونا فلم هذا الحصر وما هو الباعث له؟ وهل اتفقت الأمم جمعاء على السير في منهاج واحد؟ أم أن اختلافا بين الشعوب الأرض؟...)

وأقول: إن مكان هذا الكتاب الذي يشتغل به الأستاذ الكرماني لا يزال ناقصا في اللغة العربية؛ لأنها اللغو الوحيدة فيما نعلم بين لغات الحضارة التي خلت من كتاب جامع لأمثال الأمم أو للأمثال العالمية على حسب موضوعاتها أو على حسب أقوامها، وهو

الموضوع الذي جمعت فيه باللغات الأوربية أسفار ضخام تجمع تلك الأمثال بترتيب أغراضها تارة وبترتيب أقوامها تارة أخرى

وأحسب أن اللغة العربية أحوج إلى هذه المجموعة من اللغات الأوربية، لأن العرب (سلفيون) يكثرون الرجوع إلى الأمثال، ولأن الناقلين الأوربيين يخطئون فيما ينقلونه من أمثالهم وينسبونه إلى الأمم الشرقية الأخرى لاشتراك هذه الأمم جميعا في الدين وفي أحكام آدابه التي تضرب بها الأمثال. ويبلغ من خطئهم في هذا أننا رأينا آيات قرآنية وأحاديث نبوية منسوبة إلى الغرب أو إلى الهند لأنها وردت في أقوال الحكماء والمتصوفة من أبناء الأمم الهندية أو الفارسية، فإذا اهتم أديب عربي بجمع الأمثال العالمية فهو أحق الناس بتصحيح هذه الأخطاء وتمييز الأمثال الشرقية على حسب الأجناس واللغات. ولا شبهة في لزوم هذا التمييز، لأن الخلط بين أمثال العرب والفرس والهند مخالف للواقع من جهة، ومضلل للباحث في مقابلات الأمثال من جهة أخرى؛ إذ لا يخفى أن مسالة الأمثال مسألة (اثنولوجية) لها دلالتها على أطوار الأمم وعاداتها وبواعث تفكيرها ووسائل تعبيرها. فلا يشعر الفارسي بالحقيقة الواحدة كما يشعر بها العربي في البادية أو الحاضرة، ولا تقع المقارنة بين الحقيقة كما يعبر عنها المثل العربي والحقيقة كما يعبر عنها المثل الفارسي إلا ظهرت من هذه المقارنة خصائص الأمتين وعادات كلتيهما في المعيشة وأسلوبهما في الملاحظة والتعبير، وقد يكون للمثلين شاهد واحد أو موضع استشهاد واحد، وكن الاختلاف بين الشاهدين هو الذي يدلنا على اختلاف الخصائص والعادات ويفيدنا تلك الفائدة الاثنولوجية التي يبحث عنها علماء الأجناس والسلالات

فكتاب الأستاذ الكرماني منتظر ومطلوب مفيد، ونرجو له التوفيق في إتمامه على الوجه المنتظر المطلوب الذي تتحقق به فائدة اللغة العربية وفائدة المعرفة الإنسانية على التعميم.

أما سؤال الأستاذ عن حق الخلف في ووضع الأمثال، فهو كحق السلف في اعتقادنا بلا اختلاف، لأن أبناء جيل الحاضر سلف بالنسبة للأجيال التي تعقبهم وتقتبس من

حكمتهم وتجربتهم وتروي ما بقي من آثارهم وأخبارهم، فإذا تلقى الأعقاب عنهم كلمات صالحة للرواية والاستشهاد، ودارت هذه الكلمات دورتها على الألسنة كما دارت من قبلها كلمات آبائنا وأجدادنا، فتلك هي الأمثال يضربها أبناء جيل لأبناء جيل الأجيال، وذلك هو الحق الوحيد الذي يستند إليه واضع الأمثال.

ولكنني احسب الأستاذ يسأل عن الأمثال التي يضعها أبناء الجيل الحاضر لأبناء الجيل الحاضر، ويرى لها موقعا مختلفا من موقع الأمثال الموروثة عن الأجيال الغابرة، وله الحق فيما يراه.

فالأمثال (سلفية) في طبيعتها ودلالتها، وقيمة هذه الدلالة آتية من اعتقاد الناس أنها دالة على إجماع التجارب واتفاق العبر بين الغابرين والحاضرين. فإذا حدثت حادة اليوم وسمعنا مثلا يلخص لنا الحكم على حادثة مثلها وقعت قبل مئات السنين ونظر الناس اليها يومئذ كما ننظر إليها اليوم، فهذه هي عبرة الأمثال، وهذه هي دلالتها من يروونها ويستشهدون بها في مواقعها، وهذه هي قوة الإقناع التي تستفاد من تجارب السلف ويتخذها الخلف رائدا له في حوادث الحياة.

لهذا ترجح أمثال الجيل الغابر على أمثال الجيل الحاضر، فهي حجة القدم واتفاق التجربة دون غيرها، وهي حجة لا تتاح لأقوال المعاصرين في زمانهم إلا إذا طال بها العهد حتى توافت عليها العبر وتكررت عليها الشواهد وصح بها الاستدلال.

لكن الثقة بالسلف ليست هي الثقة الوحيدة في مقام الاستشهاد، ونحن نؤكد الرأي بإسناده إلى زعيم موثوق بعقله وصدقه كما نؤكده بالإسناد إلى الآباء والأجداد.

ولهذا يجوز أن يصدر المثل من الجيل الحاضر للجيل الحاضر، ويجوز أن ينهض الزعيم الموقر بين قومه فيتخذ له شعارا يجري بينهم مجرى الأمثال ويكررونه في مقام الاستشهاد والاستدلال.

ولا شروط لشيوع المثل تكفل له البقاء على سبيل الحتم والإلزام، فإن شيوع المثل لا يتأتى بإرادة واضعه ولا بإرادة مروجيه، وإنما يتأتى بشيوع الحاجة إلى تكراره ارتجالا بغير روية ولا اتفاق، فتسقط أقوال كثيرة مع بلاغتها، لأنها لا تخطر على البال في اعم

المناسبات وادعاها إلى الاعتبار، وتسري أقوال كثيرة مع بساطتها لأنها تخطر على البال في كل مناسبة وتعبر عن (الحالة) في نفوس قائليها والمستشهدين بها.

ولكن الملحوظ في جميع الأمثال السارية أنها تجمع بين السهولة والبساطة ودواعي الشعور المشترك بين العديد الأكبر من جملة الطوائف والطبقات، وإن الحكم للمصادفة فيها أقوى من الحكم للموازنة والاختيار.

وقد تنسب الكلمة إلى زعيم فتشيع لأنها نسبت إليه وهو لم يفه بها ولم يقصد بها قط ما قصده المرددون والمستشهدون، ومن أمثلة ذلك أن عامة المصريين يقولون في بعض المناسبات: سعد باشا قال: (مفيش فايدة...)

وسعد باشا لم يقل هذه الكلمة في المناسبات التي يريدونها، وإنما قالها عدلي باشا بالإنجليزية على مسمع من سعد باشا واللورد ملنر فغضب منها سعد وأنكر أن يعدل المتكلمون عن اللغة التي كانوا يتكلمونها إلى اللغة الإنجليزية ليقولوا بها عن مناقشته ما معناه بالعامية: (مفيش فائدة).

إلا أن الكلمة كان لها شأن خطير في السياسة المصرية، وعرف عامة المصريين ما كان لها من الأثر في علاقات الزعماء والعلاقات بين مصر والدولة البريطانية، ونسوا مناسبتها ولم يذكروا إلا كلمة (مفيش فايدة)... وإن سعد باشا قالها ونقض يديه من المحادثات الملنرية في ذلك الحين، فسارت مثلا لأنها سجلت (حالة) من حالات زعيم كبير، وهي حالة قابلة للتكرار في كل يوم، فليس أكثر من الحالات التي تنفض منها اليدان ويرفضها المرء مغضبا وهو يقول: (مفيش فايدة!).

على أن الأجيال تختلف في السليقة (المثلية) أو في السليقة التي تنشئ الأمثال وتجريها على الأفواه.

وربما كان العصر الحاضر من اقل العصور قدرة على تسيير المثل بعد إنشائه، واقلها قدرة على إنشائه قبل تسييره.

وترجع هذه الخاصة فيه إلى سببين: أحدهما أن توقير السلف فيه ضعيف، والآخر أنه عصر السرعة - بل العجلة - فلا يصلح من ثم لتدعيم الكلام بالشواهد والأمثال.

فأما ضعف التوقير في عصرنا لكل قديم، فهو من لوازم الجموح الذي اقترن بالحرية (الشخصية) وخلق لكل فرد من الأفراد اعتدادا بنفسه يخرجه أحيانا عن سلطان الجماعة أو سلطان القبيلة كما عرفوه ووقروه في الزمن القديم، ويصرفه عن التماس الشواهد مما قاله الأقدمون، لأنه لا يتوخى في أعماله أن توافق آراء الأقدمين، بل لعله يفخر أحيانا بتعمد المخالفة والشذوذ اغترارا منه بمعنى المخالفة والشذوذ، وهو القدرة على التحدي والاستقلال.

وأما علاقة السرعة بالأمثال، فهي ظاهرة من الفرق بين طبيعة الأحاديث التي يسترسل بها المتحدث إلى سوق الشواهد والأمثال، وبين طبيعة الأحاديث التي يخطفها المتحدث خطفا ولا يكاد يبدأها حتى ينتقل منها إلى موضوع منقطع عنها، فإن الجالس في المنظرة ليقضي السهرة كلها في قعدة واحدة يستطرد إلى المثل تارة والى العبرة تارة أخرى فلا تقع عند السامع موقع الاستغراب، بل موقع الانتظار والارتقاب.

ولكنه إذا جلس في مرقص الجازبند أو في رحلة السيارة أو في القهوة التي تموج بالداخلين والخارجين فآخر ما يخطر على البال أنه يسترسل بالحديث إلى سوق الشواهد وضرب الأمثال.

وتظهر علاقة السرعة بالأمثال في معرض آخر من معارض اعصر الحاضر، وهو معرض التفرقة بين مناسبات الكلام في محافل أوعظ والتعليم ومناسبات الكلام في الصحف والمجالس النيابية وأحاديث المذياع وروايات المسارح والصور المتحركة. فهذه كللها تتجدد لمحة بعد لمحة ولا يأتي اللاحق منها حتى يرخى ذيول النسيان على ما سبق منذ لحظات أو منذ ساعات أو منذ أيام، وليست معارض الحديث بالأمس على هذا المنوال، لأنها كانت تتكرر بين الحين والحين ويتسع لها مقام التأمل والاستقرار والترديد.

ولعمري إنه لسبب آخر من أسباب العناية بجمع الأمثال وتقريبها إلى أبناء الجيل؛ لأن هذه العناية تستنفذ أثرا من الآثار الماضية يخشى عليه من طيات النسيان

الفضفاضة، وتلقن أبناء الجيل (حالات نفسية) قد تؤدي بهذه العجلة الخاطفة إلى شيء من التؤدة والأناة.

تناسخ العادات

ماذا يقول السائح الغريب إذا نزل بالقاهرة يوم الأحد فرآها - أو رأى الكثير من أحيائها - مغلقة الدكاكين والمصارف وكاتب الأعمال؟

إنه سيحار في تعليل هذه الظاهرة

وربما رفع بصره إلى الأسماء ليتبين أديان أصحابها فيزداد حيرة على حيرة، لأنه يرى بينها اسم محمد وحسن ومصطفى، كما يرى بينها اسم جرجس ونيقولا وكوهين!

فليس اليوم يوم صلاة دينية عند جميع هؤلاء، وليست البطالة لمعنى من معاني الدين يتفق عليه أصحاب الدكاكين أجمعين ألعل القوم إذن خاضعون لحكومة مسيحية؟

ولا هذا أيضاً هو سبب البطالة في يوم الأحد. فأن حكومة البلد حكومة إسلامية، ولم يكن حكامها الأجانب - يوم كانوا يحكمونها - ممن يقترفون هذه الغلطة السياسية التي لا تؤمن عقباها، وهي غلطة الإكراه في مسائل المعتقدات ولا شك أن الحيرة ستزداد

وتزداد إذا طال المقام بالسائح الغريب إلى العيد السنوي المشهور باسم عيد الميلاد أي إلى اليوم الخامس والعشرين من الشهر الثاني عشر من السنة الميلادية

فإنه سيرى أناساً من المسلمين يسهرون في ليلة هذا العيد ويحتفلون به في المنازل والمحافل، ويطربون فيه ويقصفون

أتراهم يقصدون الاحتفال لمعنى من معاني الدين؟

كلا. ولعلهم لا يذكرون ما معناه على التحقيق. ولكن العادة الاجتماعية هي التي حسنت لهم هذا الاحتفال على سبيل المحاكاة، والعادة الاجتماعية تعززها المصالح الاقتصادية هي التي عممت بين فريق من المسلمين بطالة يوم الأحد، لأنهم يربطون بالمصارف والشركات التي تنقطع عن العمل فيه، فلا يحبون أن ينقطعوا يومين كل أسبوع، ولا يستطيعون أن يعملوا أيام الأسبوع كله. فبطالة الأحد إذن أيسر الحالين

لكن ما العمل إذا كان السائح الغريب من أبناء القرن الأول للميلاد ورأى هذه الأعياد الأسبوعية، وهذا العيد السنوي، في لندن أو باريس أو روما أو برلين، ولا نقول في القاهرة أو دمشق أو بغداد؟

أيخطر على البال أنه لا يرى في الأمر عجباً ولا يحار كما حار صاحبه من إحياء هذه الأعياد بين المسلمين في العصر الحديث؟

أيخطر على البال أنه سيرى الأمر طبيعياً مألوفاً لا يوجب التساؤل ولا يتطلب التفسير؟

كلا. فإن حيرته لأصعب، وإن عجبه لأعجب! لأن الخامس والعشرين من شهر ديسمبر لم يكن قط عيد الميلاد في القرن الأول ولا في القرن الثاني ولا في القرن الثالث للسيد المسيح

ولم يكن يوم الأحد قط يوماً يحتفل به المسيحيون في تلك القرون الأولى

بل كان يوم الأحد قط يوماً يحييه عباد الشمس، لأنه كان عندهم يوم الشمس كما يسمى بالإنجليزية إلى اليوم

وكان اليوم الخامس والعشرون من شهر ديسمبر هو يوم انتصار الشمس على أعدائها الثائرين عليها، وهم أرباب الظلام.
ففي هذا اليوم - كما ظهر لهم من حسابهم - يأخذ الليل في القصر ويأخذ النهار في الطول، وفي هذا اليوم - على هذا الاعتبار - ترتد جيوش الظلام أمام جيوش النور، وترجع للشمس حصتها الوافية من الزمن، فلا يسلبها الظلام حصتها من الملوين.
فكان المصريون يحتفلون في هذا الموعد بعيد حوريس، وكان اليونان الأسيويون يحتفلون فيه بعيد مترا إله النور، وكان الرومان يقيمون في الأسبوع كله - من اليوم السابع عشر إلى اليوم الرابع والعشرين - عيدا يسمونه ويتبادلون فيه الهدايا ويقدمون القرابين إلى الأرباب
ولم تتفق كلمة الكنيسة الغربية على الاحتفال باليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر إلا في منتصف القرن الرابع للميلاد. أي سنة 254.
وكان رؤساء الكنائس قبل ذلك يرون أتباعهم يقبلون على محافل الوثنيين في تلك الأعياد فيصرفونه عنها ويحببون إليهم أن يشهدوا الصلوات تكريماً للسيد المسيح بدلاً من شهود المقاصف والملاهي ومعابد الوثنية التي تفتنهم عن الأيمان الصحيح.
ولكنهم لم يفعلوا ذلك لأنهم يثبتون تاريخ الميلاد ويوم الاحتفال، بل لأنهم يرون السيد المسيح أحق بالتكريم والذكرى من مترا وحوريس والشمس وغيرها من الكواكب. ثم تدرجوا إلى الاحتفال بميلاد السيد المسيح بديلا من ميلاد تلك الأرباب.
على أن المتطهرين الذين اشتهروا باسم (البيوريتان) في البلاد الإنجليزية حرموا الاحتفال باليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر واستصدروا بذلك قرارا من البرلمان سنة 1644، وعللوه باستنكارهم لإحياء السنن الوثنية القديمة، واستندوا إلى التواريخ الإغريقية والرومانية القديمة وإلى تاريخ الإنجليز أنفسهم قبل التدين بالديانة المسيحية. فقد ذكر مؤرخهم الكبير بيد الملقب بأبي التاريخ الإنجليزي أن القبائل الإنجليزية الأولى كانت تحي ليلة الخامس والعشرين من ديسمبر وتسميها ليلة الأمومة لأنهم كانوا يقيمون احتفالهم بها قبيل الفجر استقبالا لمولد النور وهو في باكورة

أيامه، ولم يكن (بيد) من المخالفين للكنيسة بل كان من كبار رجال اللاهوت، وعاش في القرن السابع للميلاد بين القساوسة والرهبان.

فعادات اليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر مزيج من عادات عشرين أمة أو تزيد، وبعض هذه العادات سابق لمولد السيد المسيح وبعضها لاحق له بل متأخر إلى أيام القرون الوسطى.

فأما العادات السابقة فقد ألممنا بطرف منها فيما تقدم.

وأما العادات اللاحقة فمنها عادات الشجرة التي تسمى بشجرة عيد ميلاد وهي من شعائر البلاد الشمالية ولاسيما بلاد الجرمان.

ومنها عادة تعليق الجوارب إلى جانب الفراش وهي مأخوذة من الفرنسيين والبلجيكيين.

ومنها تسمية القديس الذي يطوف بالهدايا على الأطفال وهم نائمون، وهي مأخوذة من الهولنديين. واسم القديس سانتا كلوز من أسماء التدليل والإعزاز للقديس نكولا الذي سجنه القيصر دقلديانوس وأطلقه القيصر قسطنطين. . فليس هو من الهولنديين في أصلة ولا من الأوربيين على التعمم؛ لأنه من أبناء آسيا الصغرى على أشهر الأقوال، واسمه كلوز هو الاسم الذي يستخف على ألسنة الأطفال الصغار للتدليل والتحبيب.

شيء من آسيا الصغرى، وشئ من فلسطين، وشئ من هولندا، وشئ من أوربة على الاجمال، ويحتفل به المشارقة والمغاربة في آسيا وأفريقية. . . ومنهم مسلمون.

فأي دواء لعصبية العادات والشعائر أصح من هذا الدواء؟ وأي سخف في العقول أسخف من عداوة إنسان لإنسان أو أمة لأمة لاختلاف عادة يقال إنها عادة دينية، وقد رأينا كيف يشترك اليوم الواحد في احتفال عباد الشمس وعباد حوريس وعباد الله وعباد سائر الأديان بين سائر الأقوام؟

ومن الطريف أن أناسا من هنود أمريكا الحمر تعودوا أن يقطعوا الجبن في ليلة عيد الميلاد ولا يدرون فيم هذه العادة حين يسألون عنها.

ولكن الإنجليز حملوها معهم إلى القارة الأمريكية فأصبحت من العادات الاجتماعية التي لا علاقة لها بشعائر الدين.

وهل لها مع ذلك علاقة بالدين عند الإنجليز أنفسهم قبل الهجرة إلى القارة الأمريكية؟
كلا. . بل هي من بقايا عادات (القلت) التي كان يباشرها كهانهم المعروفون باسم الدرود. . وكانوا يباشرونها قبل غزوة الرومان للجزر البريطانية.
وأطرف من هذا في باب تسلسل العادات أن ولائم هذا العيد لا تخلو في الشرق والغرب من الديك الذي يسميه المصريون بالديك الرومي، ويسميه أهل الصعيد منهم بالديك المالطي، ويسميه الإنجليز بالديك التركي، ويسميه الفرنسيون بالديك الهندي ' ومنها أخذنا كلمة (الدندي) التي نسمي بها هذا الديك في بعض الأحيان.
فما علاقة هذا الديك الموزع الأسماء بين الأمم بعيد ميلاد السيد المسيح؟
أكان له شأن في قرابين عيد الميلاد التي اصطلح عليها المسيحيون الأسبقون؟
لم يكن له شأن قط بذلك العيد بين المسيحيين الأولين. بل لم يكن معروفا في الدنيا القديمة قبل كشف القارة الأمريكية. لأنه كان من طيور أمريكا الشمالية، ونقل منها إلى جنوب أوربة فأخطئوا في نسبته إلى الشرق، كعادتهم يومئذ في نسبة كل وارد جديد إلى البلاد الشرقية.
ومع هذا يراه السائح الغريب حتما على مائدة الشرقي والغربي في ليلة عيد الميلاد، فيحار ولا يرى آخر الأمر مناص من نبذ الحيرة ظهريا في أمثال هذه الشؤون.
فالعادات الاجتماعية وراثة بين البشر أجمعين، وقلما تنحصر عادة من عادات المحافل العامة في قبيل واحد يستأثر بها من البداية إلى النهاية.
إنها أسرة واحدة. . . ففيم الخلاف على العادات والشعائر والأيام والأعياد؟؟

أشهر الرسائل العلمية

كلمة الرسالة من الكلمات التي يستشهد بها على تطور الكلمات في معانيها ودلالاتها على حسب أحوال الزمن ومناسباته، فالرسالة مكتوب يرسل من إنسان إلى إنسان، والرسالة دعوة دينية يؤديها رسول من الله، والرسالة مهمة من مهام الإصلاح والإرشاد، والرسالة في المصطلح الحديث كتاب صغير في بحث وجيز، والرسالة اسم هذه المجلة التي تجمع بين هذه الدلالات ما عدا الرسالة السماوية التي يختص الرسل من الأنبياء.

وربما كان أصل الكلمة كلها من مادة (الرسل) بمعنى اللبن إذ يفيض سهلاً من الأثداء، ثم استعملت للخصب والسهولة والانطلاق الرخي الذي لا تعويق فيه، ثم كان إرسال الشيء عامة هو نقله من مكان إلى مكان في رفق ولين. ثم كان الإرسال لكل تحريك رقيق أو عنيف ورخي أو شديد.

وهكذا تتطور الكلمات في اللغة العربية وتبقى أصولها كما تبقى معانيها المجازية وهي تتحول مع الزمان وتحولنا معها وإن أبينا عليها التحويل.

والرسائل التي نعنيها في هذا المقال هي المكاتيب بين الآحاد وهي أيضاً قد تحولت مع الزمن وتطورت مع مستحدثاته السابقة واللاحقة، ومنها تعميم الكتابة وتنظيم البريد وشيوع المطبعة على التخصيص.

فانتشار التعليم مع انتظام البريد قد جعل الرسالة كثيرة الأغراض يكتبها العامي الجاهل كما يكتبها الأديب المطلع، وتكتب في الشئون اليومية كما تكتب في الشئون الإنسانية الباقية. فليست كتابتها اليوم موضع احتفاء وتنميق كما كانت يوم كان كتابها جميعاً من العلماء والأدباء. وكانت - لصعوبة انتظام البريد - تدخر للموضوعات النادرة والأساليب الأدبية أو الأساليب التي تلاحظ في مخاطبات الدول والرؤساء.

وشيوع المطبعة قد جعل الطبع وسيلة لنشر المؤلفات العلمية والمصنفات الأدبية. فأصبحت الرسالة الخصوصية كالملابس الخصوصية في قلة الاحتفاء والعناية، وكادت العناية أن تقتصر على الموضوعات التي تذاع وتشاع، خلافاً لما كان في عصور الأمية ونقل الكتب بالأيدي في نسخ معدودات.

فأقل ما يقال عن تطور الرسالة مع الزمن أنها لم تتقدم في عصر المطبعة والبريد، وأنها أصبحت من الموضوعات التي لا تخص بالتجويد والتحسين، وقد خص بالعجلة وقلة الاكتراث.

وهذا سبب من أسباب الحرص على هذا التراث الذي يستحق الإحياء والاستبقاء، ولعلنا نحييه ونحب العناية به إلى كتابه إذا أعدنا ذخائره القديمة إلى الذيوع والتداول، وأضفنا إلى رسائل البلغاء في اللغة العربية نماذج أخرى من رسائل البلغاء في اللغات العالمية، كما فعل صاحب الكتاب.

هذا الكتاب هو (رسائل العالم الكبرى) وجامعه هو لنكولن شستر الأمريكي ومصادره هي لغات العالم القديم والحديث ومنها اللغة العربية. فقد ترجم منها رسالة الاسكندر إلى دارا التي يسمى فيها الاسكندر بلفظه العربي ذي القرنين، وترجم غير هذه الرسالة من الروسية والألمانية والفرنسية واللاتينية والإغريقية. فكان الكتاب من أوفى مجموعات الرسائل الكبرى التي ظهرت في العهد الأخير.

ومن أصحاب الرسائل المجموعة رجال من أعظم أعلام التاريخ في العلم والفن والحرب والسياسة. نذكر منهم كولمبس وباكون وفولتير وواشنطون ونابيلون وروبسبير وهكلي الكبير وبيتهوفن وبيرون ودستيفسي ونتشة ولنكولن وزولا ومارك توين وعشرات من هذه الطبقة في العصور القديمة والحديثة، يفرغون قلوبهم في ودائع أدبية لم يقدروا لها - أو لأكثرها - أن تصل إلى أيدي القراء، ويسرون فيها أحياناً غير ما يعلنون من الوساوس والآراء.

وفي المجموعة رسائل لأناس لم يشتهروا في الشرق كما اشتهر الذين ذكرناهم فيما تقدم، ولكن رسائلهم في الغرب ذخيرة من أنفس ذخائرهم المروية بين الأدباء والأديبات، ومن هذا القبيل رسائل أبيلاب الفيلسوف الكاهن وهلواز الفاتنة المترهبة، وقصة حبها الفاجع كأغرب القصص التي تروي عن عشاق العرب المشهورين.

توفر على ترجمة نخبة من هذه الرسائل إلى اللغة العربية أديب قدير في النقل من الإنجليزية إلى العربية ومن العربية إلى الإنجليزية، وهو الأستاذ محمد بدران، وأصدر الجزء الأول منها في أكثر من مائتين وأربعين صفحة من القطع الكبير، وسماه أشهر الرسائل العالمية، وأجاد النقل في لغة سهلة صحيحة دقيقة التعبير. فهيأ لقراء العربية مادة من القراءة الممتعة النافعة لم تتهيأ لهم قبل هذا الكتاب، وأعطاهم في كل رسالة من هذه الرسائل التي بلغت خمساً وستين زادا للفكر والعاطفة يقعم[1] القلب والخيال.

ويأبى شتر صاحب المجموعة الإنجليزية أن يصدق أن عصر البرق والتلفون قد جنى على الرسائل وضيق عليها المجال. فهو يقول في مقدمة المجموعة: (إن اعتقاد المعتقدين أن البرق والتلفون قتل فن المراسلة هو في رأي اعتقاد بغير أساس. ومن حين إلى حين ينهض كاتب من كتاب المقالات والفصول فينعاها ويأسف لزوالها في غضب مشروع، وإنه لكمن ينعى وقائع الحب العظمى والصراع العظيم والفن العظيم

[1] تمرض

والمأساة العظيمة والخواطر العظيمة، وقد يجد الجواب المبين في الرسائل الباقية التي احتوتها هذه المجموعة واشتملت على تلك الصيحات المثيرة التي بدرت من أميل زولا وروبرت لويس ستفنسون ومدام كوري وبارتولميو فانزيتي ولورنس وكونراد وتروتسكي وتوماس مان. وغيرهم من المعاصرين الذين انتخبنا لهم بعض الرسائل في هذه المجموعة..)

وعندنا أن هذا الإشفاق من الرجل المشغوف بفن المراسلة هو ضرب من إشفاق الوالدين على الأبناء.

فكل فنان متعلق بنفه يأبى أن يسمع نعيه أو يترقب زواله، وكل والد يحب وليده يأبى أن ييأس من حياته ولو أنذره باليأس منه أقدر الأطباء.

ومثل هذا الشغف معقول ومقبول، ولكنه لا ينفى الحقيقة التي تدل عليها عبارة المؤلف هذه وهو يسوقها لنفسه وللقراء مساق الطمأنة والتبشير. فلو قيس ما كان ينبغي أن يكتب في العصر الحديث من رسائل الأدباء إلى ما كتب فعلاً واختاره في المجموعة لظهر أن الواقع لا يتجاوز معشار المطلوب أو المأمول. فإن العصر الحديث يخرج لنا من الأدباء في كل قطر ما يربى عدده في الجيل الواحد على عدد أمثالهم في جميع العصور اليونانية واللاتينية، وهم مع هذا لم يكتبوا جميعاً مثل ما كتبه الأدباء الأقدمون أو ما كتبه معاصروهم من العظماء والرؤساء.

فلا شك في جناية البرق والتلفون والبريد والمطبعة ومقابلات المسارح ودور الصور المتحركة على تبادل الرسائل البليغة ومساجلات العاطفة والفكر بين أبناء البلد الواحد فضلاً عن البلاد القصبية، ولكن الأمل في دوام هذا الفن منوط بكثرة الكاتبين وإن قل نصيبهم من الكتابة. فإن ألفاً يكتب عشرهم وينقطع عن الكتابة تسعة أعشارهم أوفر أثراً من عشرين أو ثلاثين يتبادلون الرسائل أجمعين، ومن هنا يرجى دوام هذا الفن الجميل في عصرنا الحديث على الرغم من مواعيد التليفون ومقابلات المسرح وقلة الاكتراث بالرسالة الخاصة إلى جانب المطبوع والمنشور.

على أننا نحسب أن هذا الفن على جماله وإغوائه لا يستغني عن التشجيع والاستبقاء، وليس أدعى إلى استبقائه وإغراء القراء به من تزويدهم بالنماذج التي يلتذونها ويقبلون عليها ويستزيدون منها فقد يكون هذا الإقبال مدعاة إلى المحاكاة أو إلى ابتداع فن للمراسلة لا يتوقف على مرسل ومرسل إليه بل ينفرد به كاتب واحد يفتن في الخطاب والجواب.

ولم يكن هذا التراسل المخترع بدعا في العصور الأولى وهي العصور التي ازدهرت فيها الرسالة ولم يكن لأصحابها غنى عنها بالبرق والتلفون. فقد حقق شميدلر الباحث الألماني أن رسائل أبيلارو هلواز قد أنفرد أبيلار بكتابتها كلها ولم تشاركه فيها هلوار على ما هو مشهور في الآداب الأوربية، وعرض برتبراند رسل لهذه الدعوى في كلامه عن أبيلار فقال: (إنني لست من ذوي الاختصاص في تمحيص هذه الدعوى، ولكني أرى إنه ليس في خلائق أبيلار المعهودة ما يمنع قبولها ويجعلها في حكم المستحيل.

فإذا جاز هذا فيما مضي فهو أقرب إلى الجواز في العصر الذي نحن فيه، ولا شك أن صدق الواقع أجدى في كتابة الرسائل من صدق الفن أو صدق الإبداع. ولكن صدق الفن لا بأس به على العلات إذا كان فيه تعويض لجناية البرق والتليفون على نوع جميل من الكتابة تحيق به نذر الزوال.

وليس أولى بتحقيق هذا الغرض المرجو من عمل كعمل الأستاذ بدران، ولعل إقبال القراء على جزئه الأول يجعل بظهور الأجزاء التالية وإضافة النماذج الجديدة إلى النماذج القديمة، من مصادر شتى تفتح له أبوابها معرفته الوافية بالإنجليزية، وهي لا تخلو من أوسع المراجع في هذا الموضوع.

أفراح الحياة وآلامها

تلقيت من بغداد رسالة لصاحب التوقيع الفاضل جاء فيها: (... بينما كنت اقلب هذا السفر الحليل - يسألونك - وجدتني اقف أمام جملة في تعقيبكم على كتاب - مع أبي العلاء في سجنه - وهي:

(... ما زلت اعقد وازداد مع الأيام اعتقاداً أن بغض الحياة اسهل من حب الحياة، وان الأدوات النفسية التي نلمس بها آلام الحياة اعم وأشيع واقرب غوراً من أدوات النفس لتي نلمس بها أفراح الحياة العليا ومحاسنها الكبرى فالفرح اعمق من الحزن في رأيي ولا مراء. أما الفرح فهو القدرة والانتصار)

فهلا تفضل سيدي بشرح هذه العبارة... الخ.

الكاظمية

جعفر آل ياسين

والموضوع يستحق التفصيل؛ لأننا في الشرق لا نزال قادرين على الحزن عاجزين عن الفرح أو قادرين على التشاؤم عاجزين عن التفاؤل. وربما كن فرضاً اقرب إلى السلوب منه إلى الثبوت. فكثير من أفراحنا ناشئ من قلة الفكر وقلة المبالاة، وقليل منها ناشئ من فهم أسباب الكمال ومعارض الجمال في هذه الحياة.

والألم اسهل من السرور لأن أدوات الألم ميسرة للطفل والجاهل مقصورة على الإنسان.

وأدوات الألم هي الحواس الجسدية، وهي كافية لإشعار صاحبها بجميع المؤلمات والأوجاع التي يشتمل عليها عالم الحس المتسع لجميع الأحياء، ومنها الإنسان.

كل حي يستطيع أن يشعر بشوكة الوردة. لأن الشعور بها لا يحتاج إلى اكثر من جلد وأعصاب.

ولكن الجلد والأعصاب لا تكفي للشعور بجمال الوردة ونضرتها ومعاني الصباحة والحسن التي تتراءى بها للعيون والأذواق، وتتمثل بها فبعالم الخيال.

وكل حي يستطيع أن يرى ظواهر الأشياء ويسمع ظواهر الأصوات فإذا دخل هذا الحي دار الآثار أو دار الفنون الموسيقية رأى وسمع كلما يرى بالعيون ويسمع بالآذان. ولم يجد في ما رآه أو سمعه مدعاة للسرور أو مدعاة إلى تكرار الزيارة باختياره.

ولكن إذا ملك من أدوات النفس فوق حاستي البصر والسمع - وهي حاسة الذوق - عرف مواضع الفرح فيما رآه وسمعه. ونظر في دار الآثار إلى جمال الصناعة ودلالة المعاني التاريخية الخالدة، وسمع في دار الفنون الموسيقية آيات التعبير المنسق وأسرار العاطفة الخفية التي تترجم عن نفسها بلغة الألحان.

كل إنسان يستطيع أن يخسر في الحياة، لأن الخسارة فيها مضمونة للعاجز الذي لا يحسن الفهم ولا يحسن العمل. فكل عاجز (قادر) على أن يأخذ نصيبه من خسائر الحياة بغير عناء، وقادر على أن يأخذ الألم مع الخسارة، لأنه يأتي معها بغير دعوة!

ولكن القدرة على الانتصار في الحياة لا تشيع بين الناس شيوع العجز والقصور.

نعم إن القادرين قد يخسرون والعاجزين قد يكسبون. ولكن هذا لا ينفي الحقيقة التي يعرفها القادرون والعاجزون وهي أن القدرة اندر من العجز وأن أدوات العجز ميسرة للأكثرين وأدوات القدرة لا تتيسر لغير القليل.

كل إنسان يستطيع أن يجد في تمثال المرمر وسيلة إلى الألم، لأنه يحصل على الألم بصدمة في الرأس، والقدم. ولكنه لا يحصل على السرور الذي يوحي به التمثيل إلا إذا أدرك محاسن الفنون وعرف صاحب التمثال وما عمله في حياته وما استحق به هذا التخليد بين قومه وقادري فضله وجهاده.

ولا يعنينا هنا أن تكون الأفراح في الحياة اكثر من الآلام أو تكون الآلام اكثر من الأفراح. وإنما يعنينا أن أدوات الألم ميسرة للأكثرين، وأن الأفراح التي تحتاج إلى فهم غير فهم الظواهر حقيقة مقررة لا يدركها غير القليل.

وصحيح أن النفس إذا ارتفعت شعرت بآلام لا تشعر بها النفوس الوضيعة وأدركت مواطن للشر لا تدركها الطبائع المغلغلة والضمائر العمياء؛ ولكن هذا لا يغير الحقيقة التي أسلفناها! وهي أن الألم في جملته لا يحتاج إلى أدوات نادرة بين الأحياء، وأن كثيراً من المخلوقات تستطيع أن تتألم وهي في المرتبة الدنيا من مراتب الحياة، ولا تستطيع أن تفرح إلا إذا توافرت لها صفة (وجوبية) غير مسلوبة، وهي على الأقل صفة الصحة واعتدال المزاج.

ونعمم هذه الحقيقة فنقول إن المؤلمات سلوب وأن المفرحات ثبوت. لأن الألم يأتي من الفقد، والفرح يأتي من وجود شئ يفرح أو يصدر منه الفرح. ولا حاجة بالإنسان إلى أداة للفقد والخسارة، ولكنه يحتاج إلى أدوات كثيرة للإيجاد والتحصيل.

وقد مضى على الشرق زمن لم نسمع فيه غير الشكاية والحزن في شعره ونثره، وغير الشكاية والحزن في مواعظه وخطبه، وغير الشكاية والحزن في جملة أحواله وأعماله. ولم يكن ذلك الزمن الذي عمت فيه الشكاية والحزن زمن القدرة والعلم بل زمن الفقد والكسل. لأن الأدوات النفسية التي نلمس بها آلاء الحياة أعم وأشيع واقرب غوراً من أدوات النفس التي نلمس بها أفراح الحياة العليا ومحاسنها الكبرى.

والطفل يبكي في اللحظة الأولى من حياته، ولكنه لا يعرف الابتسام قبل بضعة اشهر. لأنه في البكاء لا يحتاج إلى اكثر من صوت وهواء. ولكنه يحتاج قبل الابتسام أن يعرف وجه أمه وأبيه وان يدرك العطف بينه وبين أمه وأبيه.

وإذا تركنا شعور الضرورة إلى شعور المشيئة والاختيار تبين لنا أن الإنسان سريع إلى كشف النقائص والعيوب في الناس بطئ في كشف النقائص والعيوب في الناس بطئ في كشف المحاسن والمزايا. بل مغالط فيها بعد كشفها ومكابر في الشهادة بها لأصحابها.

فهو محجوب عن المحاسن باختياره وبغير اختياره:

محجوب عن محاسن الدنيا ما لم يتهيأ لها بأدوات الذوق والمعرفة وعمق البديهية وسمو الخيال.

ومحجوب عن محاسن الناس لأنه يحب أن يستأثر بالمحاسن لنفسه أو يحب أن يبالغ في تعظيم مزاياه وتصغير مزايا غيره. فلا يحتاج إلى اكثر من الأنانية العمياء يجهل فضائل الآخرين ومظاهر الكمال في المخلوقات؛ ولكنه يحتاج إلى النبل والإنصاف ورحابة الصدر ليعرف تلك الفضائل وينعم بعرفانها ويوفيها حقها من العطف والإعجاب.

فهو في معرض الدنيا معصوب العينين حتى ترتفع العصابة عن عينيه ليتعلم بعد جهل ويقتدر بعد قصور، ويغتبط بجمال من يراه بعد أن كان لا يراه.

وهو في معرض الحياة البشرية يضع كفيه على عينيه باختياره ولا يرفعهما حتى ترتفع عن ضميره عصابة الأثرة والجهود، وينفذ إليه شعاع النور من عالم الحق والإنصاف.

لهذا صح أن يقال إن أدوات الآلام اسهل واعم من أدوات الأفراح، وأن كثيراً من الناس قادرون على الشعور بالألم في اعم حالاته ولكنهم لا يقدرون على الشعور بجميع الأفراح ولا بجميع المرضيات.

وإذا طبقنا هذه الملاحظة على أبي العلاء وجدنا أنها تنطبق عليه وعلى زمانه، وتدل في حالته أيضاً على سهولة أسباب الألم وصعوبة أسباب الفرح بالنظر إليه وبالنظر إلى الزمان الذي عاش فيه.

فهو حسير كسير في عقر داره، وزمانه زمان الفتن والحروب وزمان التقلب والنفاق، وغاية الأمل فيه أن يسلم من الشرور أو يتغلب عليها بشرور أكبر منها وكلاهما بلاء على الكريم وبلاء على اللئيم، وقضاء يلوذ منه الحائر بالقبوع أو بالقنوع.

وبعد فيكفي أن نعلم أن الإنسان مطالب بتحقيق أسباب الفرح وغير مطالب بتحقيق أسباب الألم، لنعلم أن افرح محتاج إلى الأداة وإن الألم لا يحتاج إلى أداة، بل إلى نجاة!

مسألة القضاء والقدر

قد راعيت يا سيدي أن اقدم إليك مسألة واحدة حتى لا يشق على مجلة (الرسالة) ردك... وهذه المسألة هي (القضاء والقدر) هل الإنسان مسير أم مخير؟... وقد وجهت هذا السؤال من قبل لأستاذي فرد علي رداً لم أر فيه مقنعا... فتضاربت الآراء بعقلي وإني لأخشى على نفسي وعلى إيماني...

محمد علي طالب

بمعمل قنا

مسألة القضاء والقدر هي مسألة الحرية الإنسانية في جميع نواحيها، فهي بهذه المثابة مسالة قضائية نفسية علمية، وليست بالمسألة الدينية وكفى.

وليس من الميسور أن تحل هذه المسألة من جميع وجوهها حلا يدفع كل اعتراض، ويوافق كل رأي، ويكشف النقاب عن العلاقة بين حرية الإنسان وقوى الكون الذي يعيش فيه. فإن العلم بحدود حريتة يتوقف على الإحاطة بهذه العلاقة من جميع أطرافها، وليس ذلك بالمستطاع في عصرنا هذا، ولا نخاله يستطاع كل الاستطاعة في وقت من الأوقات.

لكن المستطاع الذي لا شك فيه أن مسألة القضاء والقدر هي نفسها حل معقول أسهل من جميع الحلول التي تذهب إليها العقول...

فبما يقول من ينكر القضاء والقدر كأنه شيء لا يوافق العقل ولا يساغ في منطق التفكير؟

أيقول بأن المخلوقات يجب أن تختلف وأن تتساوى مع ذلك الاختلاف في كل قدر وقضاء؟

ذلك حكم لا يسوغ في عقل عاقل. لآن اختلاف التقدير لازم مع اختلاف الأقدار.

فإذا اختلفت أقدار المخلوقات وأوصافها فلا يخطر على العقل أن تكون بعد ذلك سواء في الأعمال والتقديرات.

وإذا هي لم تختلف فكيف يريد المعترضون أن تكون؟ وكيف يتوهمونها في الخيال فضلا عن تقديرها في عالم الفكر أو عالم العيان!

أيريدونه عالماً لا فرق بين حي وحي، ولا بين شيء وشيء، ولا بين موجود وموجود؟

إذن هم يريدونه عالماً لا أشياء فيه ولا أحياء فيه ولا موجودات فيه.

لأن الشيء لا يسمى شيئاً إلا إذا كان مخالفاً لشيء آخر في جوهره أو صفاته. فإذا بطل الاختلاف بين الأشياء بطل قوام الأحياء والموجودات.

فهل يرى المعترضون أنهم هربوا من مسالة القضاء والقدر إلى مسألة يقبلها العقل وترتضيها النفس ويتصورها الخيال؟

وأي الصورتين بعد هذا أقرب إلى عقول المفكرين: عالم فيه اختلاف في التقدير واختلاف في الأقدار؟ أو عالم لا توجد فيه الأشياء ولا توجد فيه الأحياء!

فمسألة القضاء والقدر على هذا أقرب إلى الفهم من كل مسالة تخطر على بال مفكر في هذا الموضوع.

وإذا كانت هي الوجه الذي يقبله العقل فالناحية المجهولة منه ينبغي أن تقاس على الناحية المعلومة. فيطمئن الفكر إلى موافقتها له ومطابقتها لدواعي الإيمان.

أما هذه الناحية المجهولة فهي ناحية التوفيق بين العدل الإلهي واختلاف الجزاء على الأعمال.

فإذا وجب أن تختلف الأشياء ويختلف الأحياء ويختلف الجزاء، فقد وجب أن يكون الجزاء غير مناقض للعقل في نهاية المطاف. . . ونهاية المطاف هذه هي التي يجهلها الإنسان، ويقيسها على ما يعلم فتسري إليه الطمأنينة في هذا القياس الصحيح.

ويتحدث الأديب صاحب الخطاب عن صديق له يسخر من تبلبل خاطره في هذه المسالة فيقول (أنه أبرز لي آراء في هذه المسالة وقال إنها آراء أهل السنة وأخرى قال إنها آراء المعتزلة). . . ولا يدري أيهما أحق بالاتباع.

ولا فائدة من الإطالة في تفصيل هذه الآراء أو تلك الآراء. ولكن كاتب الخطاب خليق أن يوقن أن آراء المعتزلة تؤدي إلى تبلبل في الخواطر يعود على صاحبه بسخرية أمر وأنكى. لأنهم يحلون المشكلة بمشكلات ويخرجون من تيه إلى أتياه. ويقولون إن الإنسان ينبغي أن يكون حراً لأن الله يحاسبه، وإن الله لا يحاسب إلا لأنه حر في عمله واختياره0

فهم لا يقررون أن الإنسان حر في عمله واختياره بدليل من الواقع، بل بفرض من الفروض. فمن أين لهم أن حساب الله لا يوافق حالة التقدير، وأنه لابد أن يتناقض العدل إذا وجب الإيمان بالتقدير؟ ولماذا يمنعون على الله حساباً يتقابل فيه العدل والرحمة وصدق الجزاء والعقاب؟ وإذا وجب التسليم بأن الاختلاف في العالم المشهود هو الحالة التي يتحقق عليها الوجود، فلماذا يجزمون بأن هذه الحالة الواجبة ستناقض ما يجب في مسألة العدل والتوفيق بين العمل والمصير؟

لو كان المعتزلة ينكرون وجود الله لجاز أن يبطلوا الحكمة في الخلق كله وأن يبطلوا العدل والرحمة فيما هو ظاهر لنا وما هو محجوب عنا، ولكنهم يؤمنون بوجود الله

ويؤمنون بوجوب الاختلاف بين الأشياء والأحياء. فلماذا تضيق قدرة الله عندهم عما يوافق الحكمة فيما يجهلون؟

وقصارى القول أن الحل الوحيد المستطاع لعقدة القضاء والقدر هو المقابلة بينها وبين العقد التي تنتهي إليها إذا أنكرنا القضاء والقدر. . . وأن العدل بمعنى المساواة الشاملة هو العدم بعينه، لأن المساواة الشاملة تنفي قيام الأشياء والأحياء. فلا بد من معنى للعدل الإلهي غير هذا المعنى، ولا تناقض إذا بين العدل والاختلاف في تركيب الموجودات، إذا وجب أن نفهمه فهما غير فهم المساواة في الأقدار والمساواة في التقدير.

ونحن نرى في حياتنا العملية أن الناس يرثون أخلاقهم من آبائهم وأمهاتهم، وينشئون في عاداتهم على نشأة بيئتهم وبيئات أسلافهم، ولكننا مع هذا لا نبطل التكليف والجزاء ولا نرى أنه عبث في غير جدوى، أو أن إلغاء القوانين والعقوبات مساو لبقائها وسريانها. . . فهناك نصيب من الحرية يكفي لقيام التكليف في المسائل الدنيوية، وهناك نصيب من الحرية يكفي للتوفيق بين العمل والجزاء في هذه الحياة القصيرة. فكيف بالحياة الأبدية التي تدبرها عناية الله ولا يحيط بها علم الإنسان؟

إن مسالة القضاء والقدر عقدة، ولكنها عقدة لا ينكرها المنكر إلا وقع فيما هو أعقد منها، ولاسيما المنكر الذي يؤمن بوجود الخالق القديم.

أما الذين يبطلون وجوده فإنهم يعطلون العقل جملة في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل، لأن تفسير العالم كله بالمصادفة العمياء لا يدع مجالاً للإشكال ولا للسؤال، وكل شيء جائز أو غير جائز. فقد استوى الجائز وغير الجائز على كل حال.

بدع التشبيه...

جاءني خطاب من (مستفسر) يسألني فيه بعض التوضيح لمسألتين عرضت لهما في محاضرة عن (الأدب المصري بين حربين) ألقيتها في نادي خريجي القسم الإنجليزي بالجامعة المصرية. وهما بدعة التشبيه والروايات التي تسمى بالملاحم الاجتماعية.

أما بدعة التشبيه فقد كانت مناسبة الكلام فيها أن أدباء الصناعة كانوا يحسبون الوصف فرصة لاختلاق الأشباه التي لا أصل لها في الطبيعة ولا في إحساس الشاعر. فكان الشاعر يصف الدمع الأحمر لأنه استنفد ماء شئونه فجرى الدمع من دم مآقيه، فيأتي بعده من يعارضه بوصف الدمع الأخضر أو الدمع الأسود أو الدمع الأصفر إلى غير ذلك من الألوان التي لم تشاهد قط في عين إنسان.

فمن تعليلاتهم لاحمرار الدمع قول الأرجاني:

دنون عشية التوديع مني ... ولي عينان بالدم تجريان

ولم يمسحن إكراماً جفوني ... ولكن رمن تخضيب البنان

فالدمع هنا نوع من صبغة الأظافر أو صبغة الأنامل التي تقابل (المانيكور) في هذا الزمان.

ولكنه عند ابن سيناء الملك انعكاس لون الخدود:

لا تحسبوا أني بكيت دماً ... ولئن بكيت فليس بالبدع

لكن دمعي حين قابله ... ألقى شعاع الخد في الدمع

وكذلك هو عند الباخرزي حين يقول:

شكوت الذي ألقى سهاداً وعبرة ... وقلت احمرار الدمع يخبر عن وجدي

فقال محال ما ادعيت وإنما ... سرقت بعينيك التورد من خدي

أما ابن الساعاتي فالدمع عنده مطر، والمطر من البرق، والبرق كالصفائح الدامية. . . فلا عجب أن تجري الدموع بلون الدماء كما قال:

سلوا بالحمى أين الظباء السوانح ... وهل ظل بعدي بانه المتناوح

جرى ماء عيني يوم كاظمة دماً ... فأعلمني أن البروق صفائح

وتتحول المسألة إلى أنبيق تقطير عند يوسف بن لؤلؤ الذهبي فيقول:

قالوا تباكى بالدموع وما بكى ... بدم على عيش تصرم وانقضى

فأجبتهم هو من دمي لكنه ... لما تصعّد صار يقطر أبيضا

وإلى هنا تنحصر المشابهة في الدمع والدم وهما في بنية الإنسان وفي تركيب العيون.

إلا أنها لا تنحصر فيهما طويلاً حتى يعرض لحلها خليل ابن إيبك الصفدي شارح لامية العجم فيروي في كتابه (تشنيف السمع بانسكاب الدمع) أن الدمع يسودّ كما قال بعضهم:

وقائلة ما بال دمعك أسودا ... وجسمك مصفر وأنت نحيل

فقلت لها أفنى جفاؤك مدمعي ... وهذا سواد المقلتين يسيل

ويعجب الصفدي بالمعنى ولكنه يستضعف الشعر (كأنه عروس جليت في ثياب حداد). . . ثم ينتقل إلى الدمع الأخضر فيروي هذين البيتين:

وقائلة ما بال دمعك أخضرا ... فقلت لها: هل تفهمين إشارتي

ألم تعلمي أن الدموع تجففت ... فأجريتها يا محنتي من مرارتي

ويعود الصفدي فيعقب قائلاً: (وهذا المقطوع ركيك. وإنما الاستطراد اضطرني إلى ذلك. ولقائله عذر واضح لكونه دفع إلى مضيق هذا الجواب، وكنت قد كلفت نظم شئ في الدمع الأخضر فاتفق لي هذا المعنى فنظمته وهو:

يقول عذولي ما لدمعك أخضرا ... جرى في هوى ظبي غلا في نفاره

فقلت صفا دمعي وقابلت صدغه ... فأبصرب فيه لون آس عذاره

وتبرعت بالنظم في الدمع الأصفر فقلت:

وقائلة ما بال دمعك أصفرا ... فقلت لها ما حال عن أصل مائه

ولكن خدي أصفر من سقم الهوى ... فسال به والماء لون إنائه

وهكذا كانوا يفهمون الوصف على أنه مناسبة لاختلاق التشبيهات التي لا وجود لها في الحس ولا في الطبيعة، ولا يشبهون لتقريب المحسوسات إلى العاطفة والخيال.

فلما خلص الشعر من أوهاق الصناعة بطل هذا الاختلاق وأعقبته محاولة التشبيه للتقريب وصدق التمثيل. وهذه خطوة تقدم لاشك فيه. . . فلا يقدح في هذا التقدم أن يكون السابقون أبرعِ من اللاحقين في اصطياد التشبيهات وتمحل المناسبات. فإن الذي يعمد إلى التشبيه لأنه يحس ويتخيل خير من الذي يعمد إليه لأنه يعرض براعته في التلفيق والاختلاق، وإن قصر الصادق عن المختلق في ظواهر التشبيه.

عرضت لهذا التطور في سياق الكلام على نهضة الشعر الحديث بعد هبوط الصناعة به إلى ذلك الحضيض. فبلغ من دهشة السامعين أن طالباً أزهرياً منهم ظن أنني وضعت هذه الشواهد من عندي لتمثيل تلك النزعة واستبعد أن يجد شاعر في نظم تلك السخافات. فأرضاني منه هذا الشك لأنه كان من أدل الدلائل على ارتقاء الأذواق وتطور الافهام. فما كان براعة يتسابق إليها الأدباء قبل بضعة قرون أصبح في زماننا

هذا سخفاً لا يعقل أن يخطر على بال أديب ولا قارئ، وكفى بذلك دليلاً على نشأة الأدب من جديد بعد ذلك المسخ وذلك الانحدار.

ويحق لمن أراد أن يستزيد من تحقيق تلك الأعجوبة أن يعرف مرجعها في ذلك الكتاب الذي أشرنا إليه، فإن كتاب (تشنيف السمع) قد طبع بمطبعة الموسوعات بشارع باب الخلق وليس هو بالمخطوط النادر الوجود

أما الروايات المطولة التي سميناها بالملاحم الاجتماعية فقد عرضنا لها في المحاضرة لنقول إنها لم تظهر في الأدب المصري لأنها تتوقف على قيام المشكلات الاجتماعية التي تدور عليها. وستظهر في حينها متى ظهرت موضوعاتها وظهر أبطالها وذوو (الشخصيات) التي تؤدي أدوارها في الحياة

وقد خطر لبعض السامعين أن يناقش هذا الرأي لأنه أخطأ فهم العنوان وأخطأ فهم التطبيق.

فقد حسب أن القصة التي تسمى بالملحمة وقف على موضوعات كموضوعات الإلياذة وما إليها، أو أنها مقصورة على معارك الحروب وبطولة القتال.

وليس لذلك مسوغ من أصل الكلمة ولا من تطبيقها في الروايات.

فإن الكلمة اليونانية لا تشير في أصلها إلى حرب ولا أسطورة إلهية. ولا تتجاوز معنى الأقصوصة أو الأنشودة.

وتطبيق هذا العنوان القديم لا يستلزم حصر الملحمة في الأساطير لأن رواية موتلي عن الجمهورية الهولندية تحسب من الملاحم وهي تدور على وقائع التاريخ.

وهو لا يستلزم حصر الملحمة في المعارك الحربية لأن (الكوميديا الإلهية) ملحمة وليست هي من روايات المعارك الحربية، ولو جاز الأخذ بالقشور لما جازت تسميتها بالكوميدية ولا (بالأبوبي) على هذا الاعتبار.

وإنما تطلق الملحمة في عصرنا وقبل عصرنا على كل قصة مطولة تدور على موضوع فخم من موضوعات البطولة والعظمة، وهي من ثم صالحة لأن تظهر في كل زمان متى

ظهر الموضوع الذي تدور عليه، وليس من الحتم أن تقف بعد عصر هوميروس أو عصور الأساطير.

مقاييس وأصول في النقد والشعر

(كتب الأديب السوري العصري الأستاذ خليل هنداوي مقالاً في مجلة الكتاب الفيحاء تناول فيه بالنقد مؤلف الأستاذ سيد قطب الحديث عن (كتب وشخصيات). واستطرد من نقده إلى الكلام على ما سماه المدرسة الشوقية والمدرسة العقادية في الشعر، ثم انتهى من كلامه قائلاً: ومثل شوقي لن تظهر قيمته مدرسة عقادية لأنها أظهرت فيه تحيزها يوم كانت تريد أن تجعل من المازني الشاعر الأكبر، ومن شكري الشاعر المصور. وها قد طلق المازني الشعر لأنه لم ير نفسه أهلاله، وها شعر شكري لا يردده أحد، لم يبقى من تلك الفئة إلا العقاد. والعقاد رجل ذهنية جبارة وعقل خصيب عجيب، لا يسمح له أن يطير إلا بقدر. . .

(وكان من الحق أن أرجع إلى صاحب المدرسة في هذا السؤال الذي أردت له جواباً شافياً عن هاتين المدرستين. . . فما قول الأستاذ فيما كتبه الهنداوي وما زعمه من التحيز وما حكم به بين المدرستين. . . الخ.

علي نافع

ونحن نوجز غاية الإيجاز في الجواب المفيد على هذا السؤال، فنقول إن التحيز في أحكام الأدب - وفي جميع الأحكام - أخلق أن ينسب إلى الذين يستحسنون أو يستهجنون لغير سبب يعلمونه إلا إنهم قد استحسنوا وإنهم قد استهجنوا ولا مزيد.

أما أن يبنى حكمك على أصول ومقاييس نعم الآداب كلها ولا تخص أحداً من الشعراء أو الكتاب فليس ذلك من التحيز في شيء كائناً ما كان الرأي الذي ترتئيه. وليس المتحيز إلا الذي يستمع إلى تلك الأصول والمقاييس فلا ينقدها ولا يبطلها ولا يفهمها على الوجه الصحيح.

ونحن لا يعنينا شاعر من الشعراء بعينه إذا فهمنا الشعر على حقيقته وطلبناه من معدنه. أما إذا كان نجهل تلك الحقيقة ولا نعرف المحك الصادق لذلك المعدن فالمصيبة أعم من محاباة شاعر أو الإجحاف به والتحامل عليه لأنها مصيبة الميزان نفسه لا مصيبة الشيء الموزون في إحدى كفيته، أو في كلتا كفتيه.

ونحن لم نقل إن المدرسة الشوقية خلو من محاسنها ومزاياها، ولا قلنا إنها لم تشتمل على شيء غير النقائص والعيوب.

ولكننا قلنا إنها لم تحقق للشعر أشرف مقاصده وأرفع مزاياه، وعرضناها على المقاييس الخالدة التي لا سبيل إلى التشكيك فيها بحال من الأحوال، فلم يصدق عليها مقياس منها ولا حاول أحد أن يصحح لنا ما قسناه مخالفاً فيه مذهبنا في (التطبيق).

وهذه خلاصة تلك المقاييس التي ندع إنكارها لمن يستطيع إنكارها، أو ندع تطبيقها على خلاف رأينا لمن يشاء كما يشاء.

فالمقياس الأول أن الشعر قيمة إنسانية قبل أن يكون قيمة لفظية أو صناعية.

فما من أمة على وجه الأرض إلا وهي تنظم الشعر على اختلاف اللغات والأوزان.

وهي لا تنظم الشعر لأنها تتكلم بهذه اللغة أو تلك، وتعرف هذا الضرب من العروض أو ذاك. ولكنها تنظمه لأنها كائنات إنسانية حية تجمعها كلها سليقة الإنسان ونوازع الحياة.

فأول مقياس للشعر الصادق الرفيع إنه يحتفظ بقيمته الكبرى إذا ترجم إلى جميع اللغات، لأنه يرجع إلى الطبيعة ولا يجعل مرجعه كله إلى أعاريض الأوزان أو موقع الألفاظ في الآذان.

نعم إن الموسيقية اللفظية مزية من مزايا الشعر في كل لغة من اللغات.

ولكنها إذا كانت هي مزيته الوحيدة؛ أو مزيته الكبرى التي لا ينهض بغيرها، فأول ما يفهم من ذلك إنه كلام منفصل من الطبيعة الإنسانية، وإنه صناعة محض وتلفيق من الألفاظ والأوزان، وليس من الشعر الإنساني الخالد في طراز رفيع.

والمقياس الثاني إن الشعر تعبير عن نفس صاحبه وإن كان وصفاً لغيره.

فإذا قرأت ديواناً كاملاً من الشعر وجب أن تعرف صاحبه وتتمثله في دخائل طبعه ونوازع سريرته وأطوار حياته.

وإذا تتبعت غزله - مثلاً - في أطوار تلك الحياة وجب أن تتمثل لك سمات حبه وسمات محبوبه في كل طور من تلك الأطوار.

فلا يكون الشعر تعبيراً عن نفس حية إذا كنت تجهل تلك النفس حين تقرأ ديوان صاحبها، ولا تستخرج لها من ديوانه ترجمة حياة داخلية لا يعوزها شيء غير الأرقام والأعلام.

ولا يكون الشعر تعبيراً إذا كنت تقرأ غزل الشاعر كله من صباه إلى شيخوخته فلا ترى فيه فارقاً بين محبوب ومحبوب، ولا بين عاطفة وعاطفة، ولا بين شباب ومشيب.

ولا يكون الشعر تعبيراً إذا كان صاحبه يزعم لك إنه معطيك صورة من الأحياء والجمادات وهي لا يعطيك صورة من نفسه.

وإنما هذا صناعة وفقر في نوازع الحياة؛ لا يبلغ بقائله من القوة أن يميزه (شخصاً كاملاً) بين غيره من شخوص الأحياء.

والمقياس الثالث للشعر الصادق أن القصيدة بنية حية أو (بنية عضوية) يقع كل جزء منها في موقعه الذي لا يغني فيه غيره، كما تتألف الأجسام من الجوارح والأعضاء.

فإذا عالجتها بالتقديم والتأخير ماتت كما يموت الجسم الحي الذي تضع قدميه في موضع رأسه أو رأسه في موضع قدميه.

أما إذا جاز لك أن تبعثرها شذر مذر ثم تعيدها في كل مرة على وضع جديد فهي إذن من عالم الجماد لا من عالم الأحياء. بل هي من عالم الجماد الذي لا فن فيه ولا

تنسيق له ولا معنى لتركيبه. لأنك لا تستطيع أن تصنع هذا الصنيع بجماد كالتمثال أو جماد كالدولاب أو القدح المنقوش.

هذه أمثلة من المقاييس التي ندين بها في نقد الشعر وتقدير الشعراء...

فعلى أي وجه تجوز المخالفة فيها؟

لا تجوز المخالفة فيها إلا على وجه من وجهين:

فإما أن يقول القائل إن هذه المقاييس باطلة في جملتها وتفصيلها، وإن الشعر قد يكون من طراز الشعر الرفيع وهو لا يعطينا مزية إنسانية بمعزل عن رنين الأوزان وطلاوة الألفاظ، ولا يعبر لنا عن نفس صاحبه ودخيلة حياته، ولا تتماسك قصائده تماسك البنية الحية التي تستعصي على التقديم والتأخير.

فإن قال القائل هذا فهو وشأنه فيما يراه، والناس وشأنهم في الأخذ بما رآه.

أما إذا قبل تلك المقاييس وارتضاها فليس له غير وجه واحد للمخالفة فيما قدمناه، وذاك أن يقول إن المقاييس صحيحة ولكنها تنطبق على شعر المدرسة الشوقية وما جرى مجراها.

ومعنى ذلك إنه يستطيع أن يستخلص من دواوين شوقي صورة صادقة له كالصورة التي نستخلصها من الدواوين لأمثال المتنبي والمعري وأبن الرومي وأبي نواس وأن يعرف من غزله أطواراً لحبه في الشاب والمشيب، وأوصافاً لمن أحبهم ونظم الغزل فيهم على اختلاف المحاسن والسجايا وألوان الغرام.

ومعنى ذلك إنه يستطيع أن يترجم قصائد شوقي ويحتفظ لها بالجوهر الذي لا يزول بزوال المحاسن اللفظية والنغمة الموسيقية، ويستطيع أن يتحدى الناقد بقصيدة تتماسك في بنيتها كما يتماسك الأحياء وتستعصي على محاولة التقديم والتأخير.

فإذا استطاع هذا جاز له إن يسمى استحسانه استحساناً وأن يسمى كلامه رداً على نقد وبياناً في معرف الآراء والأذواق.

أما أن يكون قصاراه (الاستحسان وبس)! فله أن يستحسن (وبس) كما يريد، وله أن يقول إن المستحسنين مثله (وبس) كثيرون. . . ولكن أي استحسان هذا الذي تقيمونه معياراً لآداب الإنسانية يا هؤلاء؟

إن الذين طربوا لشعر شوقي ولم يلمسوا مواطن النقص فيه هم بأعيانهم أولئك الذين طربوا لتلك الأغاني السقيمة الشائعة، ورددوها وترنموا بها ولا يزالون يترنمون بها وهي تغثي النفوس وتفرغ المعدات.

أفهذا هو المقياس القويم المستقيم، وما نبسط نحن من خلاصة الآداب الإنسانية هو التحيز والعجز عن التقدير؟

أفهموا يا هؤلاء أولاً.

وأفهموا يا هؤلاء ثانياً.

وأفهموا يا هؤلاء أولاً وأخيراً.

أفهموا قبل أن تتهموا، وأفهموا قبل أن تنصبوا أنفسكم قدوة للنقد والتقدير، ومحكمة تقضي بالتحيز وتستأثر لقضائها بالإنصاف.

روح اليابان...

جاءني الخطاب الآتي من الأستاذ (محمود محمد الحبيب) المعلم بمدرسة المربد بعشار البصرة قال فيه بعد ثناء نشكره عليه: (. . . نقرأ الشيء الكثير من الأدب الإنكليزي، وأكثر منه من الأدب الفرنسي، ونطالع الأدب الأمريكي والألماني واليوناني؛ ثم جاءت الحرب العالمية الثانية فكشفت لنا القناع عن الأدب الواقعي الروسي خاصة في

الأقاصيص. كذلك لنا نظرات في الأدب الصيني والهندي طالعناه في كثير من الكتب المعربة؛ ولكن شيئاً واحداً هو الذي لم يحظ من أدبائنا بالعناية. ذلكم هو الأدب الياباني. وهذا ما أردت من سيدي أن يلقى عليه شيئاً من أنواره ليكشف لنا مجاهله ومراميه. . . وقد عرفنا بعض فلاسفة الصين، فمن يقود الحركة الفلسفية في اليابان؟) إلى أسئلة من هذا القبيل تتلخص في السؤال عن (روح اليابان) كما تتمثل في عالم التفكير والإبداع الأدبي والفنون.

ومما هو غني عن الشرح أن أمة كبيرة عريقة التاريخ كالأمة اليابانية لا تخلو من أدب وفن وفلسفة على نمط من الأنماط

ولكن الأستاذ الحبيب على صواب حين يقول إن الآداب اليابانية لم تظفر من الغربيين ولا من العرب بالعناية التي ظفرت بها آداب الصين أو الهند القديمة. ويبدو لنا أن السر في هذا يرجع إلى المنافسة السياسية أو الحربية بين اليابان والولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وفرنسا على الخصوص. فإن الأمريكيين والإنجليز والفرنسيين لم ينظروا إلى الصين والهند نظراتهم إلى منافسين يهددونهم في ميادين التجارة والاستعمار، ولكنهم نظروا هذه النظرة إلى اليابانيين، فكان لهذه المنافسة شأن في الجفاء الذي قوبلت به آداب اليابان بين الناطقين باللغتين الإنجليزية والفرنسية ومن يعتمدون على هاتين اللغتين في الاطلاع على الآداب العالمية.

وقد ظفرت الصين والهند بالعناية الكبرى من مترجمي الآداب الشرقية لسبب آخر غير هذه المنافسة الاستعمارية، وهو أصالة الآداب الصينية والهندية وغلبة الاقتباس على الآداب اليابانية. فإن الهند أولا والصين ثانياً هما مرجع الثقافة الأولى التي عول عليها اليابانيون قبل نهضتهم الأخيرة منذ أواخر القرن الماضي، فلما نهضوا نهضتهم تلك في العصر الحديث كانت ثقافتهم نسخة مصحفة من الثقافة الأوربية أو الأمريكية؛ فلم يحفل بها الأوربيون والأمريكيون لأنهم يطلبون الغرائب ولا يحفلون كثيراً بنقل الآثار الفنية التي تشبه ما تعودوه وألفوه.

وقد حال بين الأمة اليابانية وبين تسجيل مأثوراتها الشعرية والنثرية أنها لم تعرف الكتابة قبل القرن الرابع للميلاد، ولم يكن شعراؤها وأدباؤها من جمهرة الشعب ولا من أوساط الناس في أكثر الأحوال، بل كانوا من الأمراء والكهان والأساتذة الذين يقرضون الشعر كما يقرضه المترفون في أوقات الفراغ.

على أن هذا كله لم يمنع العبقرية اليابانية أن تسلك طريقها إلى اللغات الأوربية، فتجلت تلك العبقرية في نمطين من الشعر تعلو فيهما الصبغة القومية على كل صبغة، وهما مقطوعات (الهاكو) ومنظومات الوقائع الحماسية التي وضعوها قديما في أسلوب الروايات التمثيلية.

أما مقطوعات (الهاكو) فهي أشبه الشعر بما طبع عليه اليابانيون من الدقة والأناقة، وهي مقطوعات لا تتجاوز الواحدة منها بيتين أو شطرين. ومن أمثلتها التي نشرناها في بعض مقالاتنا بيت يقول فيه الشاعر وقد نظر إلى شجرة: (ها قد سقطت هنالك زهرة كلا إنها فراشة!) وبيتان يقول فيهما الشاعر في حقائق الحياة وأوهامها: (ما دمت أعلم أن الوقائع التي نشهدها ليست هي كل اليقين، فمن أين لي أن أحلام المنام ليست سوى أحلام؟).

وكل هذا الشعر على هذا النحو من الدقة التي تتلألأ في ألفاظها الوجيزة كما يتلألأ الفص النفيس في الخاتم الفريد. وأكثر ما ينظمونه في الوصف والحكمة على هذا المثال.

أما شعر الحماسة في الروايات التمثيلية أو القصائد المطولة فهو من سليقة اليابان التي استقلوا بها عن المقتبسات الصينية، لأن أهل الصين لا يقدسون المجد العسكري كما يقدسه جيرانهم الشرقيون

وأشهر شعرائهم فيه (شكامتسو) الذي يلقب بشكسبير اليابان. وقد ترجمه إلى الإنجليزية أديب ياباني معاصر هو الأستاذ اساتارو مياموري أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة طوكيو، وقد له تقديماً حسناً يغني بعض الغناء عن المطولات في التعريف بهذا الفن الخاص من فنون بلاده.

ومهما يقل القائلون عن غلبة الاقتباس على الفنون اليابانية فمما لا شك فيه أن هذه الأمة مطبوعة على ذوق الجمال الأنيق والإعجاب بمحاسن الطبيعة. وقد شاءت لهم هذه الطبيعة أن يتفرغوا للأناقة وحدها بين أفانين الحسن والملاحة. فكانت الأناقة أيضاً هي السمة الغالبة على فن العمارة في جزائرهم البركانية، لأنهم قد استغنوا عن فخامة البناء بالأكواخ الصغيرة والجواسق المنقمة، فاتفقت لهم أسباب الأناقة في جميع الفنون.

ولا يخفي أن الأناقة تكون مع الاقتباس كما تكون مع الاختراع فتأنق اليابانيون فيما اقتبسوه كما تأنقوا فيما ابتدعوه.

إلا أنهم محافظون تقليديون في عاداتهم ومشاربهم قبل كل شيء وآية هذه المحافظة التي تغني عن إطالة البحث فيما عداها أنهم لا يزالون يعبدون الملوك، ولا تزال أسرة المالكين المعبودين فيهم هي الأسرة التي ملكتهم وحلت بينهم محل الأرباب منذ عشرات القرون.

أما الفلسفة فهي كما يعلم القراء على اقتران دائم بالعقائد الدينية، ولا سيما فلسفة البحث فيما وراء الطبيعة.

وقد أخذ اليابانيون عقائدهم من البوذية الصينية، وأخذوا عن أهل الصين كل تصرف في هذه العقائد، سواء منها عقائد العبادات وعقائد السلوك.

ونشأ بينهم قديما حكماء على نهج الحكماء الصينيين، محور حكمتهم الوصايا السياسية وقواعد العرف المرعي في المعيشة اليومية. وقل بين حكمائهم من توسع فيما بعد الطبيعة وتابع النساك البوذيين في التوجه إلى الحقائق المجردة والإعراض عن الأوهام الدنيوية؛ لأن اليابانيين دنيويون بالسليقة لا يسيغون فلسفة التجرد وإنكار الحياة.

لا جرم لم تكن لليابانيين إذن فلسفة مستقلة فيما وراء الطبيعة، ولم ينبغ بينهم الفلاسفة كما نبغ الشعراء الغنائيون والحماسيون ومهندسو البناء ومنسقوا الحدائق ومنازه الجبال.

وقد ظلوا كذلك إلى القرن الماضي الذي ترجموا فيه المذاهب الفلسفية عن الغربيين، فاستبدلوا تقليداً بتقليد، ولم ينجبوا بعد فيلسوفا يبدع لليابان مذهباً لا يدين في جوهره ولبابه لأحد من فلاسفة الأوربيين والأمريكيين. وربما كان أروج الفلاسفة بينهم سبنسر ووليام جيمس وكارل ماركس ونيتشه، أو أقربهم إلى مذهب العمل والكفاح.

فالروح الياباني كما يتراءى في ثقافته وفنونه يتلخص في المحافظة والاقتباس وإثبات السليقة اليابانية بعد ذلك بالأناقة والحركة والنزعة العملية، أو يتلخص في كلمة واحدة هي (الدقة) التي تبدو في الطبيعة والصناعة، وتبدو في الأبدان كما تبدو في الأذواق والأذهان.

وليس هذا التعريف على كل حال بالتعريف الذي يحيط بموضوعه، ولكنه موضوع لا يحاط به في مقال، وربما كان بهذا القدر مفيداً على الأسلوب الياباني الذي أشرنا إليه.

لوازم الحديث

كان الحديث عن آفاك الأرمني الذي قيل إنه طبيب روحاني يشفي الأمراض المستعصية ويلمس المريض مرة أو مرتين فينهض سليما معافى.

وكان المتحدث رجلا يصدق من الغرائب والمفارقات بمقدار ما فيها من مفاجأة الناس ومصادمتهم بالمستبعد المستغرب من الأمور. . له في الحديث لازمة هي كلمة (لا) النافية. يقولها عشرين أو ثلاثين مرة في الجلسة الواحدة، ويقولها لمن يوافقه ومن يعارضه، ولمن يقبل كلامه على علاته ومن يرفضه (على طول الخط) كما يقولون.

ويخيل إليك وأنت تستمع إلى حديثه إنه يفضل إنكارك كلامه على موافقتك وتأمينك. لأن الإنكار يفتح له باب الجدل والاستمتاع بتلك الكلمة المحبوبة لديه، البغيضة إلى الناس اجمعن، وهي كلمة (لا) النافية ومرادفاتها في اللغة العربية.

قال: إن أفاك شفى مشلولا كسيحا لا ينهض على قدميه.

قالها والتفت إلي متوقعا أن أنكر منه هذا الخبر، واجزم باستحالته أو استبعاده.

فخيبت ظنه وقلت: يحصل. نعم يحصل في الزمن القديم وفي هذا الزمن. وقد حصل على أيدي الأطباء الذين لا ينتحلون لأنفسهم قدرة روحانية ولا كرامة من كرامات الأولياء. وحصل في عهد العباسيين قبل هذا العهد الحاضر الذي عرف الناس فيه علم العلاج النفساني وسلكوه في عداد العلوم الطبيعية. وذكرت قصة الجارية التي كان الرشيد يحبها فرفعت يدها ذات يوم فبقيت منبسطة لا يمكنها ردها، وعولجت بالتمريغ والدهن فلم ترجع يدها إلى حركتها. فلما استدعى ابن بختيشوع[1] لعلاجها قال الرشيد: إن لم يسخط على أمير المؤمنين فلها عندي حيلة: تخرج الجارية إلى هاهنا بحضرة الجميع حتى أعمل ما أريده فأمر الرشيد بالجارية فأحضرت، أسرع إليها الطبيب وأوثق يدها الطليقة وأمسك ذيلها وكأنه يريد أن يكشفها. فانزعجت الجارية وبسطت يدها المعتقلة إلى أسفل. وكان ذلك شفاءها.

هذا وأشباهه جائز في الطب مشاهد في الواقع، والمعمول فيه على استفزاز القوى الحيوانية من طريق المؤثرات النفسانية. فإذا كان آفاك يملك القدرة على استفزاز هذه القوى في نفوس معتقديه فلا مانع فعلا أن يشفي بعض الأمراض بهذا النحو من العلاج.

وليس المهم في مقالنا هذا هو حديث آفاك الأرمني وان كان حديثه ليجري الآن على كل لسان. وإنما المهم (لا النافية) على لسان صاحبنا الذي آمن بآفاك ليقولها ويسمعها

[1] جبريل بن بختيشوع. طبيب سرياني مشرقي عاش في بغداد ينتمي لعائلة بختيشوع التي تعود أصولها لجنديسابور في اقليم الأهواز، كان طبيب الأمين والرشيد سجنه المأمون ثم اعاده لخدمته، توفي عام 828 ميلادية.له مؤلفات في الطب والمنطق.

من سامعيه!. فقد ظننت أنني أخذت عليه الطريق وانتزعت هذه الكلمة من بين شدقيه. فإذا هي والله أول كلمة علق بها على هذه القصة، وإذا به يفتح فاه ليقول: لا. ليس هذا قصدي...

قلت لا. بل ينبغي إن يكون هذا قصدك. ماذا تعني أيها الرجل (بلا) هذه التي تفاجأ بها الناس موافقين أو مخالفين؟ قلت إن آفات يشفي المرضى فقلنا لك: يحصل. فأين موضع (لا) هنا لا حرمك الله سماعها من كل لسان؟

فانقبض واستخزى. وكانت عنده بقية أدب في الخطاب فقال معتذرا: والله إنها لازمة. ولازمة ذميمة والحق يقال. ولكن ما العمل في العادة وسيئاتها قبحها الله!

وخطرت لي لوازم الكلام عند اكثر المتحدثين؛ فسألت نفسي: أيها يا ترى خير وأفضل. (لا) هذه التي تقال في كل جواب؟ أو (نعم) ومرادفاتها التي تعود بعض الناس أن يعقبوا بها على النقيضين في مجلس واحد؟

- حبذا لو خلت مصر من الأحزاب.

- صحيح.

- ولكن الأحزاب ضرورية في الأمم الديمقراطية.

- صحيح والله!

- إلا إن الديمقراطية قد تستغني عنها في بعض أوقات التطور والانتقال.

- معك حق. فهذا صحيح.

فكم من المتحدثين يستمع إلى أمثال هذا التعقيب في كل يوم وبين كل طائفة من الناس؟ وكم تسوءهم هذه الموافقات وهم ينتظرون الشجاعة الأدبية من ذوي الرأي فلا يرون بينهم وبين الجهلاء الإمعات من خلاف؟

إن كانت هناك (نعم) شر من (لا) فهذه النعم شر من جميع اللاءات وجميع أدوات النفي على الإطلاق.

ومن اللوازم ما هو أعجب من الموافقة والإنكار على هذا المنوال؛ لأنها لازمة تلقى على المستمع تهمة لا ذنب له فيها ولا مناص له من دفعها.

تلك هي لازمة (على رأيك) عند بعض الناس.
يحدثك عن رجل لا تعرفه ولعلك لم تذكره قط في حياتك، فإذا به يقول: (على رأيك إنه رجل لئيم). . . ويمضي في تحميل رأيك المظلوم تبعات هجائه وأنحائه وأنت لم تر شيئا مما اتهمك برؤيته، ولم يفكر هو بعقله في إسناد التهمة إليك وإنما جرت التهمة (البريئة) على لسانه من حيث لا يريد.
وحضرت مجلسا فيه واحدا من أصحاب هذه اللازمة وهم غير قليلين. فصرح أحد السامعين الذين اتجه إليهم الحديث مستغيثا:
يا شيخ حرام عليك! متى وصفت الرجل بهذه الصفات؟ وهل هو رأيك أو رأيي الذي تحكيه وترويه؟
وضحك صاحبنا وكان ظريفا حسن التخلص. فراح يقول: هو التواضع يا فلان. هو التواضع. وهل يليق بأدب الحديث إن أقول: هذا رأيي! هذا رأيي في كل ما أرويه واحكيه؟
ومن اللوازم ما يبعث الضحك ولا يبعث الفزع كهذه اللازمة التي يلازمها الاتهام، لا قد يضحك الحزين إذا غلبت عنده روح الفكاهة على روح الجد والصرامة.
من هذه اللوازم لازمة كانت لأحد القضاة المشهورين يرددها وهو ذاهل عما يسمع وذاهل عما يعنينه. وهي لازمة (برافو برافو) التي يتخلص بها من التفكير فيما يقول.
ولقي شابا كان يعرف أباه فسأله: أين أنت الآن؟ قال: موظف في هذا الديوان. . .
قال: برافو برافو. وأين أبوك؟
قال: تعيش. . مات منذ شهور.
فلم يلبث إن حيا أباه تحية الاستحسان المعهودة. لأنه مات!
لكن اللازمة البغيضة حقا تلك اللازمة التي تضطرك إلى الجواب على كل فقرة من فقرات الحديث كأنك في محضر تحقيق
- أخذت بالك؟ (فاهمني)؟
ولابد من الجواب، ولابد من انتظاره جوابا ملفوظا لا يغنى عنه الإيماء ولا السكوت.

ومن هؤلاء من يبدي لك الرأي ثم يسألك:

هل أنا غلطان؟

فتقول مثلا: معاذ الله. بل أنت على صواب.

فلا يكتفي بذلك ويعود سائلا: إن كنت غلطان قل لي. هل أنا غلطان بالله؟

لا لست بغلطان.

لا لا. إن كنت غلطان فقل لي ولا تخف الحقيقة عنى. إنني رجل صريح. أليس هذا الواجب؟

ويكررها: أليس هذا الواجب؟ أليس هذا الواجب؟ حتى تفض المشكلة بقسم غليظ... فيصدق انك قد آمنت بأنه ليس (بغلطان).

وقد تكون اللازمة التي من هذا قبيل عقلية تأتى من نقص الوعي والإدراك ولا يقف بها الأمر عند حب التكرار والإعادة مع فهم الحديث المعاد.

تسأل أحدهم: هل لقيت فلانا؟

فإذا هو قد أعد كلمة الاستفهام في منتصف السؤال وبادرك مستفهما: نعم؟

- هل لقيت فلانا؟

- فلانا؟

- أي نعم فلان!

ما له؟ أو ما باله؟ أو علام تسال عنه.

ولا يعي إنك تسأله عن لقائه إلا بعد السؤال الثالث أو الرابع على هذا المنوال. وهي عادة غالبة على الطبقة الجاهلة في بلاد الريف على الخصوص مرجعها بطئ الحركة الذهنية وإهمال الكلام واعتباره لغوا لا يرتبط بالتفكير ولا يحمل معناه إلا مع التوكيد والترديد.

وبعض هذه اللوازم لازم في الحديث المفيد، لأنه يعينك على تتبع الحديث والوقوف على مراحله وغاياته. كلازمة (نهايته) في موضوعها الصحيح، أو لازمة (على كل حال) أو (لا تؤاخذني) إذا كانت تهيئ الذهن حقا لسماع شيء يحتاج إلى الاستئذان أو طلب

السماح. فهذه اللوازم في المحادثات أشبه بعناوين الفصول والأبواب في الكتب والمخطوطات.

ولكنها قد تتواتر وتتكرر حتى تفقد معناها ولا تتعدى أن تكون حشوا بغير دلالة...

ومن قبيل ذلك فنان قدير في فنه تلازمه كلمة (ثانيا) حين يقيم الأدلة على صحة فكرة أو مذهب من المذاهب الفنية. فإذا (بثانيا) هي أولا وثانيا وثالثا ورابعا إلى آخر العشرة، أو تزيد!

وكفى بمراقبة هذه اللوازم إنك تستمد منها سببا للإصغاء إلى الأحاديث سواء منها ما استحق الإصغاء وما استحق الأعراض... لأنك تسمع على الأقل (لوازم) تصلح للتفكه وتصلح للدلالة على الفوارق بين (الشخصيات) والفوارق بين أساليب الألسنة وحركات العقول.

عجائب الشحاذين وأصحاب الملايين!

هذه العجائب وتلك - كلتاهما من عجائب أميركا.

وهي بلاد العجائب بغير حدود من المكان ولا من طبقات السكان؛ فإنها لتجود بالعجائب في الشمال وفي الوسط وفي الجنوب، وإنها لتجود بها على أيدي (المتسولين) كما تجود بها على أيدي أصحاب الملايين.

وأعجب العجائب حقاً ما جاء من الوسط على رواية بعض الأنباء البرقية. ولا عجب. . . فانك لتستطيع أن تقول (اعجب العجائب الوسط) كما تقول خير الأمور الوسط. فلا تعدوا الصواب.

وبلاد المكسيك هي البلاد الوسطى بين الشمال والجنوب في القارتين الأمريكيتين.

وعجيبتها المروية هي عجيبة الشحاذين، وهي أعجب ما سمعناه من بلاد العجائب في هذه الأيام.

روي عن صحيفة (اليونفرسال جرافيكو) المكسيكية أن الشحاذين في عاصمة المكسيك قد اتفقوا على الحد الأدنى الذي ينبغي أن يقبلوه ليكون لهم عمل مجد على قدر المستطاع. وقرروا أن يرفضوا على نصف المليم ولا يمدوا أيديهم إلى مادون خمسة مليمات، وعليهم أن يرفضوا الصدقة إذا نقصت عن القيمة المقررة على الوجه الذي يرونه بالغاً في التأنيب والملامة. حسبما يقتضيه الموقف أو يقتضيه الحال)

هذا هو الخبر العجيب!

وهو ولا شك من (علامات الزمن) كما يقولون. لأننا في زمنالادعاء والطلب بالحق والباطل: كل يزعم له حقاً وكل يطالب بحق، حتى من لا يعمل له ولا معمول له على نفسه. وما من أحد قط تذكر الواجب عليه أو ينظر حقوق الآخرين.

وقد كانت مصر تدعى من قديم الزمن ببلاد العجائب، أو تدعى على الأصح ببلاد المفارقات.

وكان أهل مصر يقولون على سبيل الإغراب في الدلالة على التبجح والصفاقة: (حسنة وأنا سيدك!) ويخيل إليهم أنها غاية الغايات في الإدعاء وقلة الحياء. ولكنه عصر غابر وعجائب تاريخية وأزمنة متأخرة. . . وما هي في حساب بلاد العجائب على الطراز الحديث إلا من وقائع الصحافة وأخبار كل يوم!

ترى ماذا يمون لو قوبلت هذه (الحقوق) بالرفض والإهمال من فريق (المغتصبين)؟ أيضرب أصحاب الحقوق؟

لو فعلوا لكان خطراً جسيماً على المحسنين. لأنهم يبحثون على أبواب السماء فلايجدونها، ويدورون على أبواب الوجاهة والمظاهر فيقال لهم (يحنن) أو يرزقكم الله. ودقة بدقة أو بدقات، وطرقة على الأبواب بطرقة على الأبواب أو بطرقات! ويكون الجزاء على هذا من جنس العمل، في شريعة من لا يعملون!

إذا صح إن الصدقة باب السماء فقد أصبحت مقاليد السماء أذن في أيدي (سدنة) العصر الحديث، وهم أبناء السبيل أو أبناء محراب الطريق.

وكل ما بقى من منافذ الرجاء للمحسنين المساكين أن يكون للسماء اكثر من باب واحد.

فعسى أن يبحث عنه المحسنون موفقين.

وعسى ألا يسبقهم كهان السبيل على الأبواب.

ومتى أصبحت (الشحاذة) على هذا المنوال فلسوف يصبح كل محسن في العصر الحديث على غرار ذلك المحسن الوحيد الذي قال فيه الشاعر العربي:

تراه إذا ما جئته متهللاً=كأنك تعطيه الذي أنت سائله!

تلك هي أعجوبة الشحاذين.

أما أعجوبة أصحاب الملايين فمن محاصيل الشمال في تلك البلاد التي فاضت بجميع أنواع المحاصيل.

وأما بطلها العجيب فهو رجل يدعى (البرت ايت) باع مصانعه وقصوره وسياراته وقبع هو وزوجته في خمس حجرات مزرية في إقليم فلادليفيا. . . وقال لمن سألوه: ولم اكتفيت بهذه الحجرات الخمس وهي من مساكن أصحاب الكفاف؟

فقال إنها جهد ما تستطيع الزوجة العاملة عمله أن تتولاه بالخدمة والرعاية، وهي مع ذلك كافيه لمأواه ومأوى ذويه الأقربين.

لو كان هذا الرجل في الشرق لحجروا عليه، واتهموه بالجنون المطبق ولم يكن قصاراه من التهمة أنه مخلوق عجيب.

على انه الحق عجيب بين الناس لأنه نادر المثال بينهم، لا لأنه غير مفهوم أو لأنه منحرف عن منهاج العقل السليم.

فالعقل كل العقل ما صنع وحده.
والعجب كل العجب ما يصنعه جميع الناس في كل مكان.
لأن الناس لا يعجبون لرجل يودع عشرين مليوناً من الذهب في مصرف من المصارف ولا يحتاج إلى درهم منها لنفقة يومه أو غد، أو لنفقة أحد ممن تلزمه النفقة عليه.
وما الفرق بين عشرين مليوناً من الذهب باسمك أنت وعشرين مليوناً من الذهب باسم رجل آخر تعرفه أو لا تعرفه بين مخلوقات الله الذين يحسبون بالملايين.
ما الفرق بين مال تملكه ومال لا تملكه على هذا الحساب؟
ما الفرق بين مليم تستغني عنه وألف مليون من الدنانير تستغني عنها؟
لا فرق بينهما في حساب العقل السليم.
بل ربما كان الفرق في هذه الحالة أن المليم أفضل وأوفر من ألف المليون.
لأن هم المليم في التفكير والحساب أهون من هم الألوف والمئات والعشرات.
وكل ما هناك انه تنافس على الهباء أو بطر ومزاح في تلفيق المخاوف والأخطار تنافس على الهباء ليقال إن صاحب الألف أغنى من صاحب المائة أو العشرة.
وبطر أو مزاح في تلفيق المخاوف والأخطار، لأنك تضحك من تلك المخاوف والأخطار لو لم تكن قادراً على توهم الحاجة واختلاقها من العدم، وأنت لا تخلقها من العدم لو استغنيت عنها واستغنيت عن تلك الأموال.
غنى من الوهم تدفع به حاجة من الوهم. فأنت في عناك وفي حاجتك من الواهمين.
وإنما الغني الصحيح كل مال تحول في نفسك إلى إحساس صحيح. فلا قيمة لمال لا يمثله في خزانة النفس رصيد من الإحساس، وكل ما فيخزائن الأرض من الذهب والفضة هو مالك أنت إذا كان قصاراك من المال أن تجمعه في خزانه أو تكتبه في أوراق المصرف بحروف اسمك بدلا من سائر الحروف.
أكان (البرت لايت) عجيباً كما وصفته الصحف ووصفه قراء الخبر من المغرب والمشرق؟
نعم إذا كان العجيب هو النادر المخالف للمألوف.

وكلا وألف مرة كلا كما يقول خطباء الحماسة إذا كان العجيب هو الشائع المخالف للمعقول.

ولك أن تقول إن بلاد العجائب فيها مائة وعشرون مليوناً عجيبون ورجل واحد غير عجيب.

فيقول الناس كلهم: عجيب عجيب، ولا تسلم أنت يومئذ من تهمة العجب أو من تهمة الجنون.

على إن المرأة هنا أعجب من الرجل والله

ولو لم تكن أعجب منه لأخذت بتلابيبه وجرته إلى القضاء وملأت عليه الدنيا صخباً ولجباً كما فعلت إمرة الفيلسوف الروسي تولستوي، أو كما فعلها من قبلها نساء الأجاويد من العرب، وكلهن يلمن على ترك الغنى وكسب الدعة والثناء.

رجل عجيب وامرأة أعجب، وعالم أعجب من الرجل والمرأة معاً لأنه يعجب في غير عجب، وكان من حقه أن يصنع كما صنعا فلا يبتلي بشحاذين من ذلك الطراز، ولا بنزاع على الحقوق من قبيل النزاع الذي يقود الى مثل ذلك الإدعاء، فلا يسمع معه صوت للواجب ولا للأنصاف.

كتابان قيمان

سألتني مجلة (المصور) في أبان الحرب العالمية: ما هي الاتجاهات التي ستغلب على الحركة الفكرية في العالم بعد الحرب الحاضرة؟ فكان رأي أن الحركة الفكرية في العالم كله ستتجه بعد نهاية الحرب إلى وجهتين متناقضتين في الغاية متفقين في السبب، وهما النزعة الروحية الدينية، والنزعة الجنسية الحسية. وهما كما قدمت

متناقضتان في الغاية ولكنهما متفقتان في السبب، لأنهما ترجعان إلى القلق الذي يعتور النفوس البشرية في أبان الزلازل العنيفة، ولم يزل من داب النفوس البشرية أن تعالج قلقها بطمأنينة الروح وثقة العقيدة، أو بإغراق الحس في المتعة الجسدية.

وندع العالم وحركاته الفكرية بعد الحرب لأنها مما يطول شرحه ولا يجزئ في بيانه مقال واحد.

ولكننا نلتفت حولنا في مصر فنرى مصداق ذلك في الوجهتين المتناقضتين معاً لهذا السبب بعينه. فأما النزعة الحسية فيكفى أن ينظر القارئ إلى الصور العارية التي تنشر في الصحف لغير مناسبة ليستدل منها على ما وراءها من النوازع النفسية، فإن شاء أن يتجاوز ذلك إلى قراءة الموضوعات التي تقترن بتلك الصور أو الروايات والأقاصيص التي تدور عليها علم أن المصدر واحد والتعبير بالحروف والكلمات يوافق العبير بالخطوط والأشكال وأما النزعة الروحية فهي واضحة في انتشار الجماعات الدينية والعناية بالبحوث التي تنصرف إلى حقائق الأديان والعقائد. وأمامنا منها الآن كتابان قيمان هما اللذان تخصهما بهذا المقال، وهما كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي، وكتاب (الوجود) للأستاذ محمود أبو الفيض المنوفي. وكلاهما بحث عميق في حقيقة العقيدة وسر الوجود على الإجمال.

1 - فصوص الحكم:

وقد قام على تصحيح كتاب الفصوص ومراجعته والتقديم له الدكتور أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول بالإسكندرية.

والدكتور أبو العلا عفيفي عالم ثبت متمكن من موضوعه. يعجب غاية الإعجاب بابن عربي صاحب الكتاب، ولكن إعجابه به لا ينسيه أمانة العرض وإقرار الحق في نصابه.

فهو يذكر ما للمؤلف وما عليه، ويقدره بميزاته الصحيح فيقول (إنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير. ولهذا لا أرى من الصواب إن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحت إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص

صفات الفلسفة، ولا بأنه مذهب صوفي بحت إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص ميزات التصوف، ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان) ولم ينس الأستاذ أن يشير إلى الكلام ناقديه بل مفكريه، ولا أن يشير إلى كلام المدافعين عنه والمتأولين لأحاجيه وألغازه، ولكنه كان اقرب إلى جانب الرضا منه إلى جانب السخط، ولو لم يكن كذلك لقال يه كما قال الذهبي انه (انعزل وجاع وفتح عليه بأشياء امتزجت بعالم الخيال والخطرات والفكرة وأستحكم ذلك حتى شاهد بقوة الخيال أشياء ظنها موجودة في الخارج، وسمع من طيش دماغه خطاباً اعتقده من الله. ولا وجود لذلك أبداً في الخارج).

وقد صدق الذهبي كما صدق الدكتور أبو العلا. ولكن الذهبي كان في صدقه اقرب إلى جانب السخط منه إلى جانب الرضا. ولا بد من الموازنة بين الجانبين.

ونحن مع اعتقادنا إن ابن عربي لم يكن بالفيلسوف المحض ولم يكن بالتصرف المحض، ومع إعجابنا ببعض سبحانه الروحية وشعورنا يصدق ما وصف به من طيش الدماغ - نعود فنقول إن الفلاسفة المتجردين للفلسفة في هذا الزمان لم يبلغوا فوق مبلغه من التفرقة بين اله العبادات وإله الحقيقة المجردة، وليس رأي (برادلي) الذي يعرفه الدكتور عفيفي جيد المعرفة من جملة أقواله في التفرقة بين الحقائق والمظاهر إلا صورة جديدة من رأي ابن عربي في هذا الكتاب بعينه وهو كتاب الفصوص.

ومهما يمكن شان ابن عربي بين الإعجاب والانتقاص فالحقيقة التي لا مراء فيها أن مذهبه مذهب يدرسه الباحثون ولكنه لا يصلح لجمهرة المتدينين. وحسبك أن رجلاً مثل ابن خلدون في سماحة عقله وسمة نظرة يقول بإحراق كتبه وكتب أمثاله ومحو أعيانها دفعاً للمفسدة. واحسبه لو عاد إلى مصر في هذه الأيام لما نجا من شدة المصريين في المحافظة، ولا جرم من عطف الفكاهة المصرية. فقد أوشك قديماً أن يقتل في مصر لو لم ينقذه الشيخ أبو الحسن الجائي الذي أبت عليه سليقة النكتة أن ينقذه من لذعاتها. فسأله: كيف يحبس من حل منه اللاهوت في الناسوت! فقال

الرجل وهو لا يصدق بالنجاة: يا سيدي! قلت شطحات في محل السكر. ولا عتب على سكران!)

وليس العصر عصر إحراق الكتب أو تفنيدها بلغة النار والماء؛ ولكنه العصر الذي يحاسب الكاتب بحساب النقد والبرهان. ومتى حوسب ابن عربي بهذا الحساب ففيه ما يهمل إهمالا كالإحراق والإغراق، وفيه ما يفيد ويمتع العقول والقرائح. وخير ما يفيد من هذا الكتاب تفسيره لوحدة الوجود؛ لأنه اصلح من تفسيرات أخواته في هذه العقيدة ممن يقولون بتأليه الكون في جميع مظاهره المادية. فليس الوجود عنده إلا الوجود الحق الذي تحجبه هذه المظاهر المادية، وهو بهذا يقترب كل الاقتراب من عقيدة التوحيد.

2 - الوجود:

والكتاب الثاني الذي سماه السيد أبو الفيض المنوفي (بالوجود) هو الزم الكتب لمن يتوخى البحث العصري في وحدة الوجود وفي حقيقة الوجود على الإجمال.

وهو كتاب مدروس أو (مخدوم) كما يقال في اصطلاح المؤلفين. لم يصدر باللغة العربية كتاب يحوي ما حواه في هذا الموضوع، ولم يكن معول المؤلف فيه على المراجع العربية وحدها بل لعل اعتماده على مراجع الفلسفة الأوربية بين قديمها وحديثها أظهر من اعتماده على مراجعنا المعهودة. لأنه قصد فيه إلى إقناع المحدثين الذين يلهجون بفلسفة العصر وأساليبه ويعرضون عن القديم لقدمه من غير بحث فيه ولا اطلاع عليه.

وأجمل ما في الكتاب - وليس هو بالنسق النادر فيه - كلامه عن عالم العناصر الذي هو العالم البرزخي بين المادة والقوة، فمن هذا العالم البرزخي نتحقق (أن الشيء المنظور يتحول إلى غير المنظور ويصبح هو والفكر والروح في الخفاء سواسية. . . ولا نظن أنه يوجد فرق بين النور والقوة ألا في الألفاظ؛ لأن الطاقة يستوي فيها أن تكون إشعاعا أو حركة أو حرارة أو مغناطيس أو كهرباء أو غير ذلك، ولا فرق أيضا بين الحرارة والنور المنظور والنور غير المنظور ألا في طول الموجات وقصرها).

ومصدر الوجود كله على هذا النحو هو النور، ثم النور الإلهي وهو نشاط محض. ولا فرق بين الوجود والعدم ألا في خاصة (النشاط) الذي لا يقاس دائماً بمقياس المحسوسات. بل يتعداها إلى ما وراء الحس والعقل والخيال...

هذان الكتابان - كتاب الفصوص وكتاب الوجود - هما من مظاهر النزعة الروحية التي توازن عندنا تلك النزعة الجسدية، كما تتمثل في الصور المثيرة والأقاصيص الماجنة والشواغل الحسية، وكفى بأمثال هذه المباحث عدلا كافياً للموازنة بين النزعتين. فإنها لدليل على يقظة الجانب الرفيع من ملكات الإنسانية بين المصريين وبين قراء العربية على التعميم. وما أحوجنا اليوم إلى اليقظة في هذا الجانب الرفيع!

مناكفة المرأة

(النك) عند العامة هو معاودة المرأة الكلام الذي تقصد به الإساءة وتغمغم به غالباً كأنها تزعم أنها تخاطب نفسها وهي تخاطب من تعنيه ويستمع إليها في تلك اللحظة. وأكثر ما يكون (النك) من قبيل الغمز أو التصريح الذي تجرح به غرور الرجل أو تتناول به موضع الضعف منه وهو يتحاشى أن يصاب فيه، ولا سيما أمام المرأة التي يهمه أن يظهر لها في مظهر القوة والرجاحة على الأقران.

والعامة يحكون بكلمة (النك) صوت المرأة وهي تلح في تلك الغمغمة كأنها تعاود الطرق أو الدق على نغمة واحدة لا تسأمها وهي موجبة للسآمة.

ولهذا تتفق الكلمة وما يقابل معناها في بعض اللغات الأوربية، لأن صوت الطرق أو الدق واحد في جميع الآذان. فيقول الإنجليز مثلا نج ليعبروا بها عن مناكفة النساء من هذا القبيل.

ويظهر أن المادة في اللغة العربية تتسع لكثير من الكلمات في هذا المعنى وما قاربه من معاني الدق والوخز والمناكفة. فإذا صح أن الكلمات كلها ثنائية في نشأتها الأولى ثم زيد عليها حرف أو حرفان للزيادة في معناها فعندنا من هذه المادة ومن هذا الباب كلمات (نكأ ونكت ونكث ونكز ونكش ونكف) متقاربة في معنى الوخز والتجريح كأنه يأتى من الضرب بأداة تحدث ذلك الصوت المكتوم.

والنك قديم في العالم كقدم لسان المرأة. ما نظن أن أذن آدم أخطأته من لسان حواء، ولا نظن أنه يضل سبيله بين الألسنة والأسماع حيث يوجد الرجال والنساء.

فمن (النك) كلام امرأة الأخطل وهي تذكر زوجها القديم وهو يجيبها بذينك البيتين:

كلانا على هم يبيت كأنما ... بجنبيه من مس الفراش قروح

على زوجها الماضي تنوح وإنني ... على زوجتي الأخرى كذاك أنوح

ومن النك كلام الأعرابية التي كانت تحدث صاحبها عن زوجها الأول ويسألها بماذا تذكره من أحواله التي لا تنساها. فلما قالت إنه خرج ذات يوم فرمى وطرد وقنص وعاد وعليه الغبار والدم (فضمني ضمة، وشمني شمة، فليتني مت ثمة) ذهب الأبله يحكيه وعاد وعليه الغبار والدم، فضم وشم، فتمنت الموت ثم، ولكن من الأسف والغم، وتركته وهي تقول: ماء ولا كصدّاء!

ومن (النك) كل ما حكاه أجواد العرب وشعراؤهم عن تبكيت نسائهم لهم وملامتهن إياهم على تضييع المال وعجزهم عن محاكاة نسائهم لهم وملامتهن إياهم على تضييع المال وعجزهم عن محاكاة الأنداد والأمثال.

ويلتبس (النك) بأسلوب آخر من أساليب المغايظة النسائية وهو أسلوب التدلل والاستزادة في مقام الرضى والمحبة، وقد عناه الشاعر بقوله:

أحب اللواتي في صباهن غرة ... وفيهن عن أزواجهن طماح

مسرّات حب مظهرات عداوة ... تراهن كالمرضى وهن صحاح

ولكنهما - وإن اختلفا - يدلان على أن المرأة لا تحب أن تريح إذا استطاعت أن تتعب وتغيظ!. . فهي في (النك) أو في الدلال على هذه الحال.

وإذا كان (النك) قديماً في الزمان فهو كذلك شائع في كل مكان، وهو في البلاد التي بلغت فيها المرأة غايتها من حرية الزواج والطلاق لا يقل عنه حيث لا تملك المرأة حقاً من حقوق الزواج والطلاق.

فلا عجب أن يكون موضع بحث متجدد بين علماء الأوربيين بل بين علماء الأمريكيين في الشمال وفي الجنوب، حيث أصبحت المرأة غنية عن (النك) بسرعة النظر في أمر الطلاق، فلو شاءت لطلبت الطلاق واستغنت به عن المناكفة واللدغ باللسان. . . ولكنها تشاء حيناً ولا تشاء في أحيان. لأن مضغ الكلام لذة تطلب لذاتها كمضغ اللّبان!

وآخر ما قرأناه من البحوث في هذا (النك) الذي لا يفرغ ولا ينتهي بحث طريف نشرته (خلاصة المجلات) الأمريكية وأثبتت به أن لغة (النك) واحدة في جميع اللغات، وأن العلم بأسبابه يفيد في بلادنا كما يفيد في جميع البلاد.

فمن أسبابه (الجوع الجنسي) وقد يتعرض له الزوجان وهما صحيحان وكلاهما صالح للزواج والنسل ولكنهما لا يتلاءمان في خصائص البنية الجنسية أو في خصائص المزاج.

ومن أسبابه (زواج الحب) كما يسمونه إذا كان قصارى ما يعرفه الزوجان من الحب أن يحب أحدهما الآخر، ثم لا يصنعان شيئاً غير قضاء الوقت في هذا الحب المتبادل.

ويقول الكاتب في شرح هذا السبب أن المهم في الحب بين الزوجين أن يشتركا في حب أشياء كثيرة، لا أن يحب أحدهما الآخر وكفى.

فالزوجان اللذان يشتركان معاً في حب الموسيقى أو حب الرياضة الخلوية أو حب الحدائق والأزهار أو حب المطالعة والتعليق على الشئون العامة أقدر على اجتناب (النك) من زوجين يجمعهما الحب ويسأمانه بعد عشرة قصيرة أو طويلة. فينفد ما بينهما من دواعي القرب والاتصال.

وقد يدوم حب المصلحة أو حب التفاهم بيت الزوجين الذكيين لأن المصلحة والذكاء شيئان يقبلان الدوام، أما الحب وكفى فقلما يدوم أو يطول به الأجل، وقلما يسلم البيت الذي يقوم عليه من آفة (النك) بعد شهور، أو بعد سنين.

ومن أسباب (النك) سوء الحالة المالية، وقد يكون الخلاف على التصرف بالمال عرضاً لداء آخر في نفس المرأة، وهو عرض الشعور بالنقص أو الشعور بالحرمان.

وإذا أصيبت المرأة بشعور النقص لسبب من أسبابه الكثيرة فقد تظهر هذه الآفة منها في مظاهر شتى بعيدة كل البعد من مظاهرها المألوفة.

قد تظهر منها مثلا في فرط النظافة أو فرط الحركة والاهتمام بالتنظيم والترتيب ونقل الأثاث والتنقل بين المساكن لغير سبب مفهوم.

وقد تظهر منها في التوجس والعبادة وتصديق الخرافات وخوف العقاب على المحرمات أو ما تتوهم أنه من المحرمات. فلا تزال (تنك) في موضوع من هذه الموضوعات، وهي تغالط نفسها في الحقيقة ولا تقبل التسليم بينها وبين ضميرها بالسبب الصحيح، ولو عرفت السبب الصحيح.

والفراغ طبعاً من أسباب (النك) التي لا تفرغ؛ لأنه يملأ الوقت ويثير الحس ويعوض الزوجين عن الشواغل والأعمال التي تقضى فيها أكثر الأوقات.

وسوء الصحة من أقوى هذه الأسباب. فإن الشكوى من عادات المرأة المتأصلة في طباعها، فإذا تحركت فيها بواعث الشكوى من المرض أو الاعتلال فوق هذا الباعث الأصيل غلبتها الطبيعة والعلة معاً فعجزت عن السكوت والتمست لها متنفساً في الإعادة والإبداء والمناكفة والإيذاء.

وقياساً على هذا يحسب (للنك) سبب يتكرر كل شهر مرة، ويتساوى فيه جميع النساء. ولا بد فيه من نوبة غم أو لغط أو صياح تخلقها المرأة خلقاً إن لم تسعفها بها الحوادث والمناسبات وقلما تتوانى الحوادث والمناسبات عن الإسعاف بمثل هذه النوبات في وقت من الأوقات.

هذه جملة صالحة من أسباب (النك) عند جميع النساء في جميع البلدان، وبين جميع الأجناس.

ونحن نعرفها فنستفيد ولا شك من هذه المعرفة كما نستفيد من كل معرفة.

ولكن هل معنى ذلك أننا نقضي على الداء إذا عرفنا حقيقة الداء؟

كلا، فمهما يطل الكاتبون والقائلون من (النك) في هذا الموضوع فالنك نفسه باق إلى آخر الزمان، ما بقى للمرأة لسان وللرجل أذنان تسمعان أو لا تسمعان.

من تجارب المؤلفين

يكتب المؤلفون عن تجارب الناس في مناحي الحياة والتفكير. فمن حقهم بل من واجبهم أن يكتبوا عن تجاربهم التي تعنيهم وتعنى القراء، سواء في حياتهم الخاصة أو في علاقتهم بأولئك القراء. لأن هذه التجارب أقرب إليهم وأمس بعملهم، وهي - بعد - موضوع كسائر الموضوعات.

ومن هذه التجارب التي تتكرر عندي في السنوات الأخيرة تجربة استهداء الكتب التي يطلبها من لا يستطيعون شراءها.

وإنما أكتب في هذا الموضوع عسى أن أصل منه إلى نتيجة ترضي المؤلفين والقراء وتعينني على تحقيق الغرض من كل تأليف، وهو الاطلاع الصحيح.

فمن الحقائق التي أعبر بها عن شعور جميع المؤلفين أنهم يحبون أن تصل كتبهم إلى من يفهمها ويتبصر معانيها. ويؤثرون القارئ الواحد من هؤلاء على ألف قارئ يشترون الكتب لأنهم قادرون على شرائها، ثم يتصفحونها تصفح العابر الذي لا ينفذ إلى طواياها، أو يتخذونها زينة على الرفوف. وكأنهم نقلوها من تلك الرفوف إلى عالم القبور.

وأقرب الأمثلة إلى تصوير هذه الحقيقة مثل المغني الذي يصغي إليه سميع واحد من وراء الجدران، ولكنه يرى أمامه في قاعة الغناء ألف أصم يحملون التذاكر التي اشتروها بأغلى الأثمان. فإن ذلك المغني ليعنى بذلك السميع الواحد ولا يعنى بجموع هؤلاء الصم الكثيرين، وإن بلغ منه حب المال أشد ما يبلغه في نفس بخيل.

ولو كان كاتب هذه السطور من الأغنياء لما طبع كتاباً إلا خصص منه نصف النسخ على الأقل للقراء الذين ينقدون ولا ينقدون... ينقدون المعنى ولا ينقدون الثمن الكثير أو القليل، ولكني لست من الأغنياء.

ولست مع هذا أتولى طبع كتبي بنفسي، بل أكل طبعها إلى الناشرين الموكلين بهذا العمل، كما يفعل معظم الأدباء في مصر وفي الأقطار التي تأسست فيها صناعة النشر والتأليف.

وهنا العثرة كما يقول صاحبنا القديم شكسبير.

فإذا جاءني طلب من قارئ يحب الاطلاع على بعض كتبي ولا يملك ثمنها فليس في وسعي أن ألبي طلبه على رغبتي في التلبية إذا تبين لي من لهجة الخطاب أن صاحبه يحسن الكتابة ويحسن الاطلاع. لأن حصتي من النسخ لا تتجاوز بضع عشرات، منها ما أحفظه للمراجعة وإعادة الطبع، ومنها ما أهديه إلى الصحف أو إلى الزملاء الذين يبادلونني مؤلفاتهم ويحق لهم عندي ما يحق لي عندهم في عرف الزمالة والمجاملة، وما بقى هو قليل أرسله إلى من يصادفه حظ القبول من طلابه الأدباء.

والناشرون من جانبهم معذورون إذا نشروا مطبوعاتهم للبيع في الأسواق. لأن صناعة النشر لا تقوم على توزيع الكتب بغير ثمن، وليس في طاقة الناشر أن يفتح مكتبته لتوزيع نسخة بالثمن ونسخة بالمجان، وتدبير الوسيلة للتفرقة بين من يطلب فيجاب ومن يطلب فلا يجاب.

وتبقى بعد ذلك تلك الحقيقة التي لا شك فيها، وهي أن فريقاً من القراء يحبون الاطلاع ويحسنونه ولا يملكون ثمن الكتب التي يتشوقون إلى مطالعتها في كثير من الأحيان.

فما الحيلة في أمر هؤلاء؟

أعرف حيلة قد تدل على مثيلاتها وإن لم تكن هي بذاتها صالحة للتطبيق والتعميم في جميع الأحوال.

فمنذ نيف وثلاثين سنة طبع العالم المشهور الدكتور شبلي شميل مجموعة رسائله وفصوله وهي شرح بخنر على مذهب داروين وبعض المباحث في عالم النفس والاجتماع. وقدر لها ثمنا مائة قرش لجزأي المجموعة، وهما مجلدان حافلان.

وكنت يومئذ في أسوان، شابا ناشئاً أفتتح طريقي إلى الأدب والسياسة بجهد جهيد.

فكتبت إليه أقول ما فحواه: انك من دعاة الاشتراكية كما فهمت من مقالاتك وأحاديثك في الصحف والمجلات. ومعنى الاشتراكية أنك تستكثر المال على الأغنياء، وتود لو يتساوى فيه نصيب المجدودين ونصيب المحرومين. فما بالك أيها العالم الفاضل تضيف نصيب العلم إلى نصيب المال فتجعلهما معاً من حق الأغنياء دون

الفقراء؟ أتظن أن الفقير لا يحق له أن يطلع على كتبك؟ أم تظن أن بذلك الجنيه المصري في كتابين أمر ميسور لكل فقير؟

وأصاب الخطاب مقنعاً من الدكتور الأريحي، فجاءتني منه نسخة مهداة، وقرأت في الصحف أنه خصص مائة نسخة للفقراء من القراء، ولا أذكر كيف تصرف في تفضيل طالب على طالب من طلابها الكثيرين.

إلا أن الدكتور شبلي شميل قد استطاع أن يفعل ذلك لأن الغيورين على العلم والثقافة أعانوه على طبع المجموعة، واكتتبوا بمبالغ من المال لتيسير الطبع الذي يليق بالكتاب. فنشر أسماءهم وما تبرعوا به في ذيل الجزء الأول وشكر لهم ذلك الصنيع.

ولست أقول إن طبع الكتب على هذه الطريقة نظام يتيسر العمل به لجميع المؤلفين، أو يغني عن طريقة النشر التي جرت عليها أمم الحضارة وفضلتها على كل طريقة أخرى، مع ما بها من عيوب.

ولكني أقول إن الأغنياء الغيورين على الثقافة يستطيعون أن يقيموا المكتبات العامة وأن يشتروا من كل كتاب نسخاً يوزعونها على معارفهم من الأدباء والناشئين النجباء، وإنهم مطالبون بهذا (الحل) الذي لا حل غيره لمسألة الاطلاع بين القادرين عليه بالفهم والعاجزين عنه بالفاقة. فإن رعاية السادة الأعلياء للأدب والأدباء معهودة في جميع العصور وبين جميع الأقوام، وهذه هي الرعاية التي تلائم أساليب الزمن ولا تشق على أحد من ذوي الأريحية واليسار.

على أننا في صدد الاستهداء نشير إلى ضرب من استهداء الكتب لانقره ولا نرضاه، ولو قدرنا على تلبية الطلب فيه.

ذلك هو استهداء الأندية والجماعات، وهي في هذا الزمن تنتشر بين كثير من البيئات، وتتعدد في كل حاضرة، وتضم إليها ألوفا من المشتركين.

فطلب الكتاب بغير ثمن مفهوم من الأديب الفرد الفقير، ولكنه غير مفهوم من مائة أو مائتين أو بضع مئات يتبرعون بالكثير أو بالقليل لإدارة الأندية وتأثيثها وتزويدها بوسائل الراحة وتزجية الفراغ.

فلو أنصف هذه الأندية لبذلوا في النسخة الواحدة ثمن عشرين أو ثلاثين نسخة أو أكثر من عشرين وثلاثين!

لأن النسخة الواحدة يقرؤها عشرات بعد عشرات، وثمن النسخة الواحدة يتعاون عليه عشرات بعد عشرات. فليس الإنصاف أن يطلبوها بغير ثمن كما يطلبها الفرد الفقير، وإنما الإنصاف أن يبذلوا ثمنها على الأقل، إن لم يتجاوزوا ذلك إلى شراء نسخ كثيرة يتداولها القراء، ويتخذوا من التعاون بينهم سبيلا إلى الاطلاع الذي لا سبيل إليه للآحاد المتفرقين.

ويتخيل القارئ ما يكون لو أجيبت الأندية إلى طلبها العجيب من المؤلفين.

فقد تتسع المدينة لعشرات من الأندية يؤمها أعضاؤها الذين يعرفون تأسيس الأندية والاجتماع فيها، وهم على الأغلب من طبقات المثقفين والمكفيين، إن لم يكونوا من طبقة الموسرين والأعلياء.

وقد يبلغ هؤلاء الأعضاء عدة مئات أو عدة ألوف، وقد يعم الطلب من المدن كلها لا من مدينة واحدة أو مدينتين. فإذا استوفى هؤلاء أو بعض هؤلاء قراءة الكتب بغير ثمن فمن الذي يشتري الكتاب، وعلى من يعول المؤلفون والناشرون! ولماذا يأبى النادي على مشتركيه أن يطلبوا المرطبات بغير ثمن وأن يلعبوا البليارد بغير ثمن وأن يولموا الولائم بغير ثمن ويستثنى الكتب وحدها من هذه القاعدة فيجعلها تبرعاً مباحاً لا يدخل في الحساب!

إن الاستثناء الوحيد الذي يجوز في هذه الحالة هو استثناء الأندية الخيرية التي يختلف إليها فقراء الشعب للقراءة وسماع المحاضرات، ولكن العبء الأكبر في هذا الاستثناء ينبغي أن يحال على ذوي الأموال قبل أن يحال على ذوي الأقلام، لأن ذوي الأقلام ينهضون بعب الفكر ويحتاجون إلى من ينهض بأعباء معيشتهم في كثير من الأحوال.

هذه تجربة التأليف، وليست هي بأعجب التجارب ولا بأحوجها إلى التدبر والملاحظة، ولكنها شيء من أشياء، قد نعرضها (شيئاً فشيئاً) على شركاء المؤلفين في مهمة الثقافة والاطلاع، وهم جمهرة القراء.

الأدب بين الوجدان والتفكير

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد. إن القارئ يفهم من بعض الكتب الحديث أن الأدب فن، والفن يختص بالوجدان، فعلى ذلك ماذا يكون حكمنا على الإنتاج الذي يغلب عليه الطابع الفكري؟ أرجو أن اقرأ ردكم على صفحات الرسالة، ولكم وافر الشكر والسلام.

فتحي السمن محمد

إذا قلنا الأدب (يختص) بالوجدان ففي هذا القول جانب كبير من الصواب.

ولكننا إذا قلنا هذا وسكتنا عليه فقد يفوتنا أكثر الصواب، يجمع الفائدة من المعني المقصود في هذا الباب.

فأي وجدان هو هذا الوجدان للذي يعتمد عليه الأدب أو يعتمد عليه الفن أو الفنون على التعميم؟

أن الإنسان الهمجي له وجدان وشعور، ولكن وجدانه يكتفي بما يكفي غريزة الحيوان أو يزيد قليلا على غريزة الحيوان.

والإنسان (الصوفي) له وجدان وشعور، ولكنه إذا عبر عن وجدانه وشعوره دق تعبيره على عقول الكثيرين أو الأكثرين فليس شرط الوجدان أن يكون مقصورا على أجهل الناس وأعجزهم عن التفكير.

لأننا لا نرادف بين معني الجهل ومعني الوجدان في اللغة ولا في مصطلحات الفنون والعلوم.

هذه حقيقة من الحقائق التي يحسن بنا أن نحضرها في إخلادنا حين نعرض لحديث الفن والجدان.

وحقيقة أخرى ينبغي أن نحضرها في إخلادنا أبداً لأن إغفالها يفسد كل تعريف مفيد في هذا الباب، وهي أن الأدب الرفيع لم يخلو قط من عنصر التفكير، وشاهدنا على ذلك أدب الفحول من شعراء الأمم العالمين، ومنهم أمثال شكسبير وجيتي والخيام وأبو الطيب.

ونخص الشعراء بالذكر لأن صدق هذه الملاحظة فيهم يجعلها أقمن بالصدق على الأدباء الناثرين.

فأغاني شكسبير مثلا سلسلة من الأفكار التي يمزج فيها الفهم بالشعور، ودع عنك قصائده التي نظمها في الروايات أو أجراها على السنة الرجال والنساء. فأن شعر الأغاني أحق شعر أن يقصر عليه (الوجدان) إذا صح ما يفهمه بعضهم من الأغراض الوجدانية وخلوها من التفكير.

وقصة (فاوست) الكبرى - وهي أعظم أعمال جيتي - هي فلسفة الحياة والبقاء، وفلسفة الخير والشر، وفلسفة المعرفة والضمير.

وليس فهمها بأيسر من فهم قضايا المنطق أو معادلات الرياضة والكيمياء.

ورباعيات الخيام يصح أن تسمى (فكر الخيام) لأن الرباعية منها تدور على فكرة أو خلاصة أفكار ولا يمنعها الشعور أن تكون شعور إنسان من المفكرين.

والحكم على المتنبي ميسر لمن يقرأ العربية وحدها ولا يقرأ غيرها من اللغات.

وليس في قصائد المتنبي قصيدة واحدة يقول القائل إنه أهمل الفكر فيها، أو إنها وجدان بغير تفكير.

ومن أمثلة ذلك هذه (القضية) التي صاغها في بيت من الشعر حيث يقول:

وإذا لم يكن من الموت بد ... فمن العجز أن تموت جبانا

أو هذه القضية التي صاغها في هذا البيت:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص ... فهي الشهادة لي بأني كامل

أو هذه التقسيمات الوافية التي يقول فيها.

تصفو الحياة للجاهل أو الغافل ... عما مضي منها أو ما يتوقع

ولمن يغالط في الحقائق نفسه ... ويسومها طلب المحال فتطمع

فأن التفكير إذا ذهب في هذا المعني إلى غايته لم يأتي فيه بمزيد بعد الجهل والغفلة والمغالطة في الحقائق. وهي شروط صفاء العيش في حكمة هذا الحكيم، أو في شعور هذا الإنسان.

وندع الشعر إلى الغناء والموسيقي، وقد يخلوان من اللفظ ولا يخلوان من التفكير.
فنشيد الرعاة وجدان.
والحان فاجنر وجدان.
ولكن الفرق بين الوجدانيين كأبعد فرق بين شيئين يوجدان في طبيعة إنسان.
ومن الحقائق التي تحضر في هذا السياق أن نقص الفكر ليس بزيادة في الحس والوجدان، وان زيادة الفكر لا تمنع الإنسان أن يحس وان يتسع وجدانه لأوسع آفاق الحياة.
فقد ينقص فكر الإنسان وينقص حسه على السواء، وميزة الإنسان دائما أن يحس إنه يفكر وأن يفكر إنه يحس، وأن يكون نصيبه من الإنسانية على قدر نصيبه من الفكر والإحساس، فليس هو بإنسان كامل إذا خلا من التفكير، ولا يكون الأدب كاملا وهو يعبر عن إنسان ناقص في ألزم مزاياه.
وللأدب بحوث غير بحوث العلم والدراسات الاجتماعية أو الاقتصادية.
فهل تحسب هذه من الأدب أو لا تحسب منه لأنها تحتاج إلى تفكير؟ وهل يمكن أن يتم بحث بغير تفكير ولو كان من البحوث في الشعر والإحساس؟
فالبحوث الأدبية أدب وليست علما بالمعني المعروف للعلوم التجريبية، لأن البحوث العلمية تتفق في النتيجة ولو جرت على أيدي مئات من العلماء. وقد يبحث ألف ناقد في ديوان واحد ثم يخرجون منه وكل منه ينقض أقوال الآخرين أو لا يلتقي بهم في موقع لقاء. وإنما يفعلون ذلك لأن الباحث منهم يعتمد في فهم المعني على مرجعه من الإحساس، فيفهم الإحساس على وجه ويفهمه غيره وجوه. ولا يقال من اجل ذلك أنهم ينبغي أن لا يفهموا أو لا يفكروا لأنهم يحسون!
وبعد، فأن الإحساس طبقات وليس بطبقة واحدة بين جميع الناس.
وكل طبقة من هذه الطبقات فهي لغز مغلق بالنسبة إلى من يقفون دونها ولا يرتفعون إليها، فإذا عبر أحد منها عن شعوره ولم يفهمه الذين يقصرون عنها ويهبطون دونها

فليس ذلك بمخرجه من أفق الشعور الذي هو فيه، ولكنه يخرجهم من ذلك الأفق الرفيع.

ولعلنا بحاجة إلى التنبيه إلى سخافة شائعة في مصر والشرق بين أدعياء الإحساس ممن لا يحسون ولا يفكرون، وهي اعتقادهم أن الإحساس والتخنث مترادفان. ويوشك أن يموت الإنسان عندهم من فرط الإحساس، لأنه يحس في زعمه بمقدار ما يتراخى ويتخاذل ويئن وينوح!.

وأحوج ما يحتاج إليه هؤلاء المتأنثون (مزعج) قوي ينقذهم من (فرط الإحساس) على مذهبهم الذي لا فرق فيه بين فرط إحساسهم وبين الموت. . . أو الإغماء على أهون تقدير: صفعة على القفا هي (جرعة) نافعة ناجعة في علاج هذا الداء. صفعة على القفا بقلم الكاتب، أن لم تكن بالقلم المعهود في لغة الأكف والأقفاء!

ونخلص من هذا جميعه إلى قول واحد يجمل جميع الأقوال في الفن والأدب، وهو أن الفن والأدب وجدان ولكنه وجدان إنسان، ولا يكمل الإنسان بغير الارتفاع بطبقة الحس والارتفاع بطبقة التفكير فلا يخلو الأدب المعبر عنه من هذا وذاك، ولا يقاس نصيبه من الحس بمقدار نقصه في التفكير، ولا يقال أن أحس تماماً لأنه لم يفكر تماماُ؛ بل يقال أن التمام في مزاياه الإنسانية أن يتم له الحس ويتم له التفكير.

ملاحظات وردود على تأملات ونقود

كتب الأستاذ مظهر في مجلة (المقتطف) فصلا افتتاحيا ضمنه بعض (التأملات والنقود) حول موضوع كتابنا عن (الله) ثم ألحقه بتذييل عن المصطلحات والأسماء التي (لا يوافق عليها).

وفي هذا وذاك مجال للمناقشة والتعقيب من قبيل التصحيح أو التوضيح.

وهذا بعض ما رأينا نناقشه من تلك النقود والملاحظات

انتقد الأستاذ مظهر ترجمة الأنيميزم بالاستحياء وقال أن حقيقتها الفكرة الروحانية واستشهد على ذلك بمعجم من المعجمات الإنجليزية.

ونقول أن هذه المصطلحات لا يرجع فيها إلى المعجمات العامة وإنما يرجع فيها إلى معنى المذهب الذي تدل عليه

فكلمة (الأنيميزم) لها معان كثيرة تختلف باختلاف العلوم التي تدخل فيها، وهي في علم وظائف الأعضاء غيرها فيما وراء الطبيعة وغيرها في علم أصول الإنسان.

والمعنى المقصود هنا في مذهب تيلور أن الهمجي كان يؤله الأشياء والظواهر الطبيعية لأنه كان كالطفل الذي يضرب الباب إذا اصطدم به لأنه يحسبه في حكم الأحياء. ونحن لا نقول أن الطفل يضرب الباب لأنه يؤمن بالفكرة الروحية وإنما نقول إنه يضرب لأنه يؤمن بالاستحياء، أو لأنه (يستحي) الأشياء التي ليست لها حياة.

وانتقد الأستاذ مظهر ترجمتنا البوليثزم بتعديد الآلهة وقال: (هو الإشراك أو الشرك وهو اصطلاح قديم جار على الألسنة وتضمنته المؤلفات العربية من اقدم عصور البحث الفلسفي فيها).

نقول نعم. . . ولكنك لا تقول أن القبائل الهمجية كانت تؤمن بالشرك لأن الإيمان بالشرك يقتضي الإيمان قبل ذلك بوحدانية الله. ولا معنى لأن تصف إنسانا بأنه مشرك قبل أن يظهر على الكرة الأرضية دين يدعو إلى التوحيد، أو يدعو إلى الإله الواحد الذي يدعو إلى غيره أولئك (المشركون).

وفرق بين كلام الكاتب العربي عن المشركين بعد ظهور الإسلام وبين كلام المؤرخ الذي يرجع إلى التوحيد. فلو قال ذلك المؤرخ أن الهمج أشركوا قبل أن يؤرخ لنا ديانات التوحيد لكان كلامه هذا خطأ في التاريخ وخطأ في التعبير.

وانتقد الأستاذ مظهر بعض الحروف كقولنا الشيشيميون بدلا من (الخيخيميون) كما يرى أو كقولنا كرونوس بدلا من أخرانوس إلى أمثال هذه التصحيفات في رأي الأستاذ.

وجوابنا عن ذلك أن كتاب العربية يكتبون (أرشميدس) كما يكتبون (أرخميدس) أو يكتبون ارشميد وارخميد بغير سين, وأنهم يكتبون كريستوفر كولمبس كما يكتبون خرستوف كولمبي أو كولمب في الحالتين.

وأن العرب اخذوا من الفارسية (خسروا) فجعلوها كسرى مع وجود الخاء في اللغة العربية.

وإن كرونوس بذاتها لا يصح أن تترجم اخرونوس في المقام الذي ترجمت فيه؛ لأنها تتصل بمعنى الزمان ونحن نقول اليوم (كرونومتر) ولا نقول (أخرونومتر) كما يريد الأستاذ.

ويعيب الأستاذ مظهر ترجمة الديالكتك بالثنائية وفضل ترجمتها بالجدلية.

وهو في ذلك على خطأ عظيم من جهة اللفظ ومن جهة المعنى؛ لأننا رددنا ديا إلى معناها الأصيل وهو التثنية ومنها الآن كلمة بالفرنسية بالإنجليزية.

ولأن مذهب كارل ماركس وهو (الديالكتك) يقوم على أن المادة ثنائية الخصائص تشتمل على الخاصة ونقيضها ولا يقوم على أن المادة جدلية أو يجادل بعضها بعضا في أطوارها المتتابعة وقال الأستاذ مظهر في مفتتح كلامه: (ما من شيء في دنيا الفكر ينبغي أن تحدد معانيه تحديدا دقيقا إذا أردنا أن نأمن العثار ونطوي مراحل الجدل كتحديد المعنى ندركه من كلمة الله والمعنى الذي ندركه من الألوهية أو الربوبية. . . ولكن ينبغي أن نتواضع على تفرقة بينهما في الاستعمال، وأود لو إننا ندرك إذا قلنا الله إنه موضوع مرده إلى الدين، وان ندرك من القول بالألوهية والربوبية انه موضوع مرده إلى الفلسفة والتأمل).

وقد كان خليقا بالأستاذ مظهر أن يرجع في هذا إلى غرضنا من الكتاب.

فنحن قد أردنا به أن نبين كيف وصل الإنسان إلى الإيمان بالله، ولم نرد أن نبين كيف وصل إلى مجرد الربوبية، لأنه آمن برب ما من الأرباب قبل عصور التاريخ.

وقال الأستاذ مظهر عن كلمة الوجود ينتقد قولنا (إننا نعطي الوجود الزم لوازمه إذا قلنا انه غير المعدوم) فعقب على ذلك قائلا: (ذلك قول غير مستقيم ذهنا لأن الوجود يقابله العدم ولا يقابله المعدوم).

نقول نعم. . . ولكننا إذا قلنا الشبيبة قصدنا بذلك الشبان؛ وإذا قلنا العلم قصدنا بذلك المعلومات، وإذا قلنا: هذا الوجود قصدنا بذلك هذه الموجودات.

ومن أعجب قول الأستاذ مظهر أن الوجود يتوقف على إحساس من يحسونه. فهل معنى ذلك أن الشيء لا يكون موجودا لذاته إلا إذا وجد من يحسه أنه موجود!

وانتقد الأستاذ مظهر قولنا أن الوعي الكوني هو علة البحث عن العقيدة، ثم استشهد بكلام (اوغست كونت) حيث يقول: (إن الاعتقاد في إرادات أو ذوات عاقلة لم يكن إلا تصورا باطلا تخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية. أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بان كل الحوادث العالمية والظاهرات الطبيعية بدلا من أن تعود إلى سبب طبيعي وانه من المستطاع تعليلها تعليلا مبناه العلم الطبيعي فلم يبق ثمت من فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به).

ونلاحظ أولاً أن الأستاذ مظهر يترجم باوغست فلماذا ترجمها هكذا وليس في الفرنسية حرف الغين!

ثم نلاحظ أن الأستاذ قد اغفل الجانب المهم من الفلسفة الوضعية كلها وهو أن كونت لا ينفي وجود ما وراء الطبيعة ولا ينفي ضرورة الاعتقاد، ولكنه يقول أن العقل قاصر عن عقيدة إنسانية تؤمن بالإنسان وتنوط الثواب الأعظم بإسداء الخير إلى بني الإنسان.

وقد وجد بعد كونت فلاسفة يعلمون ما لم يكن يعلمه في زمانه، ولم يكفوا عن البحث فيما وراء الطبيعة ولم يذهبوا إلى ذلك السخف الذي ذهب إليه حين وقع في ذلك التناقض الذي لا تقبله العقول فضلاً عن وجدان الدين.

فأي تناقض اسخف من تناقض القائلين بأننا نترك الإيمان بغير المحدود لأنه غير محدود؟

أي كائن أحق بالإيمان من الكائن المطلق الكمال؟ فلماذا يكون سبب الإيمان الوحيد هو السبب المبطل لكل إيمان؟

فإذا كانت المعرفة العلمية قاصرة عن الإحاطة بغير المحدود على زعمه فيجب أن يكون هناك سبيل إلى الشعور به من غير المعرفة العلمية، وهو سبيل الإيمان.

والمسألة ليست من البساطة والسهولة بحيث يقول الأستاذ مظهر أن علم التطور (اثبت أن الإنسان نتيجة مترتبة على النواميس القديمة الأزلية وان حدوثه ليس أكثر من توليف جديد حدث في جوهر المادة).

فكيف اثبت علم التطور أن الإنسان توليفة جديدة فقط حدثت في عالم المادة؟

هل اثبت علم التطور حتى الآن علة الفرق بين اصغر الخلايا الحية وبين الذرة المادية؟

وإذا كان علم التطور لم يثبت ذلك فكيف يجزم بالرأي في حقيقة الإنسان كله وهو أعلى ما شهدنا ظواهر الحياة؟

وإذا كان علم التطور قد اثبت ذلك فلماذا لا يخرج لنا خلية حية تنشطر وتلتئم وتتوزع وتتجمع وتدخل في الرحم بدلا من خلية الإنسان أو خلية الحيوان فينشا منها مولود جديد على مثال أمه وأبيه؟

إن جهل همجي لهو اصدق شعورا بالعالم من الفيلسوف المصري الذي يحصر مسالة الحياة هذا الحصر المعيب. لأنه على الأقل يدرك للكون عظمة ورهبة تخفيان على الفيلسوف الذي يظنن أن الآزال والآباد كانت في انتظاره حتى يظهر في سنة 180 أو 1900 أو 2000 فيضع الكون كله في تلك العلبة الصغيرة ويغلقه هناك بالمفتاح الأخير.

على إننا ندع الخوض في هذا الغمار عرفنا كيف كان وقوف الأستاذ مظهر على الشاطئ بين الماء والرمال، ونرجع إلى المصطلحات والنقود فلا نزيد على ما تقدم إلا أن نرجو الأستاذ ومن ينقدون على غراره أن ينقدوا بعد أناة طويلة. فقد تبين مما تقدم أننا لم يفتنا شيء مما يقع في خواطرهم، ولكنهم هم قد يفوتهم شيء كثير مما توخينا. .

بين الروحانية والمادية

(. . . وعلى سبيل الاستفسار أوجه إليكم الأسئلة الآتية بعد قراءة ردكم على نقد الأستاذ إسماعيل مظهر لكتابكم عن الله راجياً أن تتفضلوا بالإجابة عنها في الرسالة الغراء:

1 - أليس هناك وجه من الصواب في وجوب التفرقة بين الوجود والموجود وبين العدم والمعدوم في الكتابات الفلسفية؟ فإن الكاتب الأديب قد يجوز له أن يستعمل إحدى الكلمتين بمعنى الأخرى من قبيل التجوز المقبول في الكتابة الأدبية. ولكن هل يقبل ذلك في لغة العلم والفلسفة؟.

2 - هل من الضروري أن يخلق العالم الطبيعي خليقة حية ليقول إن النواميس المادية تتسلط على الحياة؟ ألم يصنع العلماء مادة البروتوبلاسم التي هي مادة الحياة ولا يبقى إلا الزمن لتشبه هذه المادة المصنوعة مادة الحياة؟ ألا يحق لنا في العصر الحاضر بعد كشف الذرة أن نقول إن العلم قد وضع سر المادة في أيدي العلماء. . . الخ الخ).

الإسكندرية

صابر. م

أما في مسألة الوجود والموجود والعدم والمعدوم فالأديب المستفسر قد عكس الأمر فطلب في لغة العلم والفلسفة ما يطلب من الأديب، أو طلب من الأديب ما يطلب في لغة العلم والفلسفة

وقد جرت المناقشة في هذا الموضوع من قبل بين الرازي والصابوني فقال الإمام الرازي في مناظراته: (إن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمكون بحسب اللفظ والعبارة فإنه يقال كوَّن يكون تكويناً فهو مكون وذاك مكون، فالتكوين مصدر والمكون مفعول، والفرق بين المصدر والمفعول معلوم في اللغات. إلا أن الفرق الحاصل بحسب اللغات لا يوجب الفرق في الحقائق والمعاني. ألا ترى أنه يقال عدم يعدم عدماً فهو معدوم، فالعدم مصدر والمعدوم مفعول وذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة).

فالفلاسفة هم الذين سوغوا استخدام كلمة الوجود بمعنى الموجودات، ولم يمتنع ذلك في اللغة لأن شواهد هذا الاستخدام متكررة في كل مقام.

وقد نجاري الأديب المستفسر عن رأيه في خلق الخليقة الحية فنقول إن العالم الطبيعي لا يطالب حتماً بخلقها في المعمل ليجوز له أن يقول إنها قوة مادية وليس فيها زيادة على القوة المادية.

ولكنه يطالب حتماً بمعرفة العلة التي تفرق بينها وبين الذرة المادية ليقول إن هذا الفرق من المادة وليس من شيء غيرها. أما أن يجزم بمصدر هذه العلة وهو لا يعرفها ولا يستطيع أن يصفها فهذا هو الادعاء بعينه وليس هو العلم الطبيعي المزعوم.

وإذا كانت المصانع قد أخرجت مادة البروتوبلاسم التي هي مادة الحياة كما يقول الأديب المستفسر فهذه المصانع قد أثبتت أن للحياة سراً غير سر المادة ولم تثبت أن الحياة كلها من المادة وإليها؛ لأن البروتوبلاسم الذي أخرجته المصانع لا يتغذى ولا يتجدد ولا يتحرك كما تفعل الخليقة الحية. فهو إذاً (بروتوبلاسم ناقصاً للحياة). . .

وبقي السؤال قائماً كما كان: ما هي الحياة؟.

أيقول الأديب المستفسر إنه من فعل الزمن الطويل؟ لقد قال ذلك فعلاً حين قال إنه لا يبقى إلا الزمن لتشبه المادة المصنوعة مادة الحياة).

فمن الواجب أن نذكر هنا أننا نسأل: ما هي الحياة؟ ولا نسأل في كم من الزمن نشأت الحياة؟.

وهي سواء نشأت في دقيقة واحدة أو في عشرين مليون سنة شيء له حقيقة، فما هي هذه الحقيقة؟

على أن الزمن الطويل عنصر داخل في تركيب المادة التي نعرف ما بينها من الفروق والمشابهات.

فلماذا نعرف الفرق بين الحديد والنحاس وقد مضى على تكوينهما ألوف السنين، ولا نعرف الفرق بين البروتوبلاسم الحي والبروتوبلاسم الذي تخرجه المعامل ويصنعه العلماء؟

أقل ما ينبغي للعالم الذي يصون كرامة علمه أن ينتظر ويؤجل حكمه، لا أن يجزم بحقيقة شيء لا يعرفه ولا يستطيع أن يعلل الفرق بينه وبين غيره من الأشياء.

ومن الإدعاء البعيد أن يقال إن كشف الذرة قد وضع سر المادة في أيدي العلماء، أو قد خولهم أن يفسروا كل ظاهرة من ظواهر الوجود بالقوانين المادية

فإن أسرار الذرة قد صنعت نقيض ذلك على خط مستقيم، وقد عمدت إلى الحتمية للأسباب المادية - أو القوانين المادية - فعصفت بها عصفاً لم يستقر لها من بعده قرار.

وليس هذا الكلام مستمداً من مذاهب الفلاسفة أو مذاهب رجال الدين أو فروض الأدباء والهواة في المسائل العلمية، ولكنه مستمد من مباحث أقطاب العلم الطبيعي الذين أسسوا قواعد البحث في الطاقة الذرية وفي تركيب المادة وقوانين الإشعاع.

فالعالم الكبير ماكس بلانك صاحب نظرية الكوانتم التي بنيت عليها المباحث الذرية، وصاحب جائزة نوبل للعلوم الطبيعية في سنة 1918 يقرر أن حركات الكهارب لا يسيطر عليها قانون معروف، وأنك لا تستطيع أن تتنبأ عن اتجاه الحركة التالية لكهرب من الكهارب حول النواة، وهذا هو عنصر المادة الأصيل يغلب فيه القول بالمشيئة على القول بالحتمية المادية. فكيف يمكن أن يقال مع هذا أن كشوف الذرة قد أبطلت القول بالإرادة الإلهية ووضعت سر الكون كله في أيدي العلماء؟

إنها لم تضع سر الذرة نفسها في أيديهم وهي أصغر ما في الكون من مادة؟ فكيف تضع في أيديهم سر الكون كله وتنفي منه فرض المشيئة الإلهية التي تسيطر على كل (حتمية مادية) كان يدين بها العلماء قبل الآن؟

والعالم الكبير هيزنبرج متمم بحوث بلانك وصاحب جائزة نوبل للعلوم الطبيعية عن سنة 1932 يعلن نقض (الحتمية المادية) ويقرر أن التجارب الطبيعية لا تتشابه في النتيجة وإن اتفقت الأدوات واتفقت المواد واتفق المجربون. فكيف يقال إن (دور) المشيئة قد بطل كل البطلان ولم يبق للكون من أسباب غير ما يزعمونه من النواميس؟

والعالم الكبير إدنجتون من أكبر الباحثين في الكهرباء والطبيعيات يعقب على هذا فيقول (إنني لا أحسب أن هناك انقساماً ذا بال في الرأي من حيث تداعي الأخذ بمذهب الحتمية المادية. فإن كان هناك انقسام فهو الانقسام بين الآسفين لتداعيه

والمغتبطين بتداعيه. والآسفون بطبيعة الحال يرجون له عودة ولا يستحيل أن يعود. ولكنني لا أرى سبباً لتوقع عودته في أي شكل وفي أي صورة).

وهؤلاء جميعاً علماء طبيعيون، وهم جميعاً مختصون بالموضوع الذي يحكمون فيه وهو تركيب المادة. بل هم جميعاً من مؤسسي البحوث في هذا الموضوع.

فأيسر ما يؤمن به الرجل المحقق بعد هذا أن المسألة جليلة مهولة بعيدة الأغوار، وأنها ليست من المسائل التي يفض فيها الإشكال بكلمة وتصرف الاعتراضات فيها بجلسة مريحة بين المحابر والأوراق أو بين المصانع والأنابيب.

وإذا كان هناك فرض أرجح من فرض في مجال المباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذي يعزز الإيمان بالمشيئة الإلهية لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة كلها إلى الاختيار، ورجع بالقوانين المادية كلها إلى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة.

فإن لم يكن ترجيح فليكن تريث وانتظار.

أما الجزم بالمزاعم المادية بين هذه الكشوف المتجددة فهو (إيمان مقلوب). . . لأن إيمان العجائز يقوم على أسباب أقوى من الأسباب التي يقوم عليها هذا الإيمان المقلوب. . . أو هذا الإنكار الجازم بلا أسباب!!

عود إلى الردود والنقود

يرى الأستاذ إسماعيل مظهر مرة أخرى في المقتطف أن ترجمة (أنيميزم) بالاستحياء خطأ لأنها ترجمت في بعض المعجمات العامة بالفكرة الروحانية.

والأستاذ مظهر يعلم ولاشك أننا لم نكن نعجز عن مراجعة المعجمات كما راجعها. ولكننا فضلنا كلمة الاستحياء لأن المعجمات لا تفسر المعاني الفلسفية، ولأن كلمة الاستحياء أدل على المعنى المقصود من الفكرة الروحانية في هذا المقام.

فالفكرة الروحانية تلتمس بالمذهب المعارض للفكرة المادية في تفسير الطبيعة أو تفسير التاريخ، وكلتاهما لم تكن تخطر للهمجي على بال، وإنما كان يؤله الظواهر الطبيعية لأنه كان ينظر إليها كما ينظر إلى الأحياء.

وليست ترجمة (أنيميزم) بالحياة خطأ من الوجهة اللفظية فضلاً عن الوجهة المعنوية أو الفلسفية. لأن كلمة أنيما هي أصل كلمة أنيمال ونحن لا نترجم هذه الكلمة بذوات الأرواح بل الأحياء أو الحيوانات. ولو ترجمناها بذوات الأرواح لأخطأنا في رأي الدينيين ورأي الماديين على السواء، لأن الدينيين لا يقولون بالروح في الحيوان، والماديين لا يقولون بالروح على الإطلاق.

وليس بصحيح ما قاله الأستاذ مظهر من أن كلمة (أنيما) تعني الروح في أصل وضعها مستشهداً على ذلك باستخدامها بهذا المعنى في كتب أرسطو وغيره.

وإنما الصحيح أن أصل معنى (أنيما) هو الهواء. ثم استعيرت لمعنى الحياة أو الروح لأن الأقدمين كانوا يربطون بين التنفس والحياة، وهكذا نشأت كلمات الروح والنفس والنسمة في اللغة العربية.

ويرى الأستاذ مظهر مرة أخرى أن كلمة بوليثيزم لا تترجم إلا بكلمة الشرك ولا تصح ترجمتها بتعديد الآلهة.

والصحيح أن ترجمتها بالشرك هي الخطأ وأن ترجمتها بتعديد الآلهة هي الصواب.

لأن الشرك يقتضي الإيمان بإله واحد يعتبر الإيمان بإله غيره مشاركة له ملكه.

والذين عددوا الآلهة قبل التوحيد لم يجعلوا بعضها شريكاً لبعض في الملك، بل ربما اتخذوا إلهاً للبحر وإلهاً للشمس وإلهاً للغاب ولا مشاركة بينها في عمل من الأعمال!

ومن الخلط المعيب أن نقول أن الشرك يفيد معنى البوليثيزم لأن الذي يعتقد بإلهين اثنين مشرك ولا يقال فيه إنه وإنما يقال فيه أنه ديالست كما يعلم الأستاذ.

وخذلت المعجمات الأستاذ مظهر أكثر من مرة في هذه المناقشة لأنه راح يعتمد عليها في تفسير كلمة الديالكتيك التي ترجمناها بالثنائية ويأبى الأستاذ مظهر إلا أن تترجم بالجدلية... ولا جدل هناك حيث استخدمت الكلمة في مذهب هيجل أو مذهب كارل ماكس أو ما شاء الأستاذ مظهر من المذاهب الفلسفية.

فهيجل يقول بالفكرة ونقيضها في الثنائية المثالية وكارل ماركس يقول كذلك بالشيء ونقيضه في الثنائية المادية.

ومعنى (الاثنينية) ظاهر في المذهبين بل في كل اصطلاح يرجع إلى (الديالكت) حتى الديالوج الذي يجري الآن على كل لسان...

وكل أولئك يوحي إلى الذهن أن أصل كلمة اللهجة والحوار ملحوظ فيه الكلام بين اثنين.

ومهما يكن من هذا أو ذاك فالثابت قطعاً بغير جدال أن الأثنينية مقصودة في ديالكتيك هيجل وماركس، وأن الجدل غير مقصود فيهما إلا في المعجمات العزيزة عند الأستاذ إسماعيل مظهر... والتي يوجد عندنا منها بحمد الله عدد لا يقل عن الموجود منها في مكتبة الأستاذ العامرة أو مكتبة المقتطف الفيحاء.

وقال الأستاذ مظهر: (إن الذهاب إلى أن مذهب كارل ماركس هو الديالكتيك أمر لم يقل به غير الأستاذ العقاد على ما أذكر وبقدر ما يتسع له علمي... على أني أكاد أجزم به، ذلك بأن مذهب كارل ماركس هو المادية الجدلية... وشتان بين المذهبين...).

والذي قلناه نحن هو (أن مذهب كارل ماركس وهو الديالكتيك يقوم على أن المادة ثنائية الخصائص تشتمل على الخاصة ونقيضها).

فأين هو الخطأ في هذا الكلام؟

الخطأ على ما يظهر في طريقة الكشف عن الكلمات في المعجمات، وهي تقتضي الكشف عن الديالكتيك في حرف الدال، والكشف عن المادية في حرف الميم... وشتان بين الحرفين!!

وقد عاد الأستاذ مظهر إلى مسألة الوجود والموجودات فأعاد ما قاله الأديب المستفسر (صابر. م) في عدد مضى من الرسالة فقال - أي الأستاذ مظهر - (إن ذلك قد يقبل في غير لغة العلم غير لغة الفلسفة. لأن هذه اللغة لا تتجوز في تحديد المعاني الدقيقة لكل لفظ. . .).

فلا نزيد على أن نعيد له ما بدأناه في الجواب على الأديب المستفسر من كلام الإمام الرازي حيث قال في المناظرات: (إن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمكون بحسب اللفظ والعبارة فإنه يقال يكوَّن يكوّن تكويناً فهو مكون وذاك مكون فالتكوين مصدر والمكون مفعول. والفرق بين المصدر والمفعول معلوم في اللغات. إلا أن الفرق الحاصل بحسب اللغات لا يوجب الفرق في الحقائق والمعاني. ألا ترى أنه يقال عدم يعدم عدماً فهو معدوم، فالعدم مصدر والمعدوم مفعول. ذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة).

ونظن أن الإمام الرازي مفسر القرآن ومفسر مذاهب الفلاسفة يعرف في اللغة والفلسفة ما يجوز وما لا يجوز.

وقال الأستاذ مظهر يعنينا: (أما كلامه في مذهب التطور فظاهر من عباراته التي ساقها أنه لم يفرق بين البحث في التطور والبحث في نشوء الحياة، إن الأمرين مختلفين جد الاختلاف).

وهذا كلام لا يجاب عليه بالإيجاز. . ولكن بلغة التحدي التي تبتدئ من الخط الثلث إلى (بنط 8) في المطابع العصرية.

فنقول للأستاذ مظهر: اذكر لنا عالماً واحداً من علماء التطور، أو كتاباً واحداً من كتب التطور، أو سطراً واحداً من سطورها - يفصل بين التطور وبين نشوء الحياة في مذهب الماديين.

ونحن في الانتظار ولا نزيد.

ثم قال: (أما قول الأستاذ أن أجهل همجي لهو أصدق شعوراً بالعالم من الفيلسوف العصري الذي يحصر الحياة هذا الحصر العجيب. . . فهل نصدق حقيقة أن أجهل همجي هو أصدق شعوراً بالعالم من بلاس وكونت وكانت وداروين وبرجسون).

وعندنا نحن أن الأستاذ مظهر بحاجة إلى مراجعة برجسون وداروين وكانت ولابلاس ليعلم أنهم لا يحصرون العالم، ولا يختمونه في علبة صغيرة، كالعلبة التي يملكها الأستاذ مظهر على ما يظهر، ونفضل له أن يملأها بالوهم - من أي صنف من الأصناف - ولا يملأها (بعلم) لم يستند إلى علم ولا إلى فلسفة ولا إلى عقيدة. . . اللهم إلا المعجمات وأشباه المعجمات!

نكتب عن عبقرية البيان عندما نكتب عن الأستاذ الجليل فارس الخوري مندوب شقيقتنا سورية في مجلس الأمن، لأن الرجل ولا شك من أصحاب هذه العبقرية في طرازها الرفيع، ومن فرسان ميدان الخطابة في عالم السياسة وفي عالم الثقافة على الإجمال.

وعبقرية البيان معادن وألوان يعلو بعضها فوق بعض درجات.

فهي على صورتها الشائعة لا تعدو أن تكون ذرابة في اللسان وانطلاقاً في القدرة على مجرد الكلام.

ولكنها إذا بلغت ذروتها العليا لم يغنها هذا الزاد وحده من ازوادها الكثيرة، ومنها ملكة التعبير الصحيح، ونصاعة الحجة، وحضور البديهة في مواقف الارتجال، والإتيان بجوامع الكلم في مواضعها، لقوة التوفيق بين المعاني الراجحة والألفاظ الواضحة، أو قوة التوفيق بين الفكر واللسان.

وكل ما قرأناه من كلام الأستاذ الجليل، أو قرأناه من الكلام عنه، يدل على هذه العبقرية في أرفع طراز عُرف به خطيب من خطباء هذا الزمان.

فاقتياد أعنة الكلام - ولو في لسان غير لسانه العربي - سليقة فيه منذ صباه إلى أيام كهولته - أو شيخوخته - التي نسأل الله أن يبارك فيها.

كتب عنه زميله الكبير الأستاذ خليل ثابت بك فقال إنه لم يكن يعرف التركية فتعلمها بعد إتمام دراسته وملك ناصيتها حتى استطاع أن يخطب بها في المحاكم وفي المجالس النيابية، ولم يكن يعرف الفرنسية فتعلمها بعد أن جاوز الخمسين وأصبح من خطبائها المعدودين. وهذا عدا الإنجليزية التي تعلمها في أيام دراسته بالجامعة الأمريكية في بيروت.

والبديهة الحاضرة في الأجوبة المسكتة ملكة لازمة من ملكات هذه العبقرية، وهي عنده على قسط واف في مقام الجد ومقام الفكاهة.

روى عنه تلميذه الأستاذ على الطنطاوي في مقال كتبه بالرسالة أن تلميذاً من تلاميذه في كلية الحقوق سأله يوماً: ما فائدة هذه الحروف اللثوية، ولماذا نقول ثاء، وظاء، فنخرج ألسنتنا ونضطر إلى هذه الغلاظة؟

فما هو إلا أن سمع سؤال حتى أجاب متهكما: لا فائدة لها أبداً. . . وسنتركها فنقول: كسر الله من أمسالك!!

ومن أصغى إلى هذا الخطيب المطبوع وهو يتكلم علم أن أداة البيان قد تمت له حساً ولفظاً كما تمت له بداهة ومعنى.

فصوته من تلك الأصوات (الغنية) كما يقولون في اللغات الأوربية، لا تحس فيه جهداً ولا حاجة إلى الجهد، لأنه يملأ عليك جوانب السمع كأن له عشرة أصداء تتكرر معه كما قال الأستاذ الطنطاوي في وصفه وهو يلقى قصيدته الرائية التي استقبل بها حافظ إبراهيم رحمه الله.

ومن تمام ملكات التعبير فيه أنه يقتدر على المنظوم اقتداره على المنثور، ولا شك أن الشعر يدخل أحياناً في عداد ملكات الخطابة من حيث هو إبانة وتعبير، وقد أسلس له قيادة بهذا الزمام فجاءت له في تلك القصيدة أبيات من عيون الكلام كقوله:

أحافظ حييت الشام تحية ... يفوق عبير الروض منها عبيرها

وألبستها ثوباً من الحمد دونه ... حدائقها في زهوها وزهورها

وطوقتها بالحب والعطف ربقة ... قلادة أسر لا يفادى أسيرها

وهو نفس في الشعر يقصر عنه كثير من الخطباء، وكثير من الشعراء.

على أنه يرتفع بك إلى الذروة من ملكات هذه العبقرية حين يفرغ الحجة الدامغة في جوامع الكلم التي تملك السمع والعقل دفعة واحدة، بغير إعنات ولا مشقة على سامعيه.

فليس أسهل ولا أقوى من تفنيده لدعوى المندوب البريطاني حين زعم أن معاهدة سنة 1936 معاهدة صحيحة لأنها أبرمت باختيار الطرفين. فلا حاجة - كما قال - إلى دليل

على بطلان هذه الدعوى. لأن أمة من الأمم لا تقبل احتلال الأجنبي لبلادها وهي مختارة راضية.

وليس أجمع ولا أمنع من قوله في هذا الصدد: أن تلك المعاهدة لا تنطوي على التزام تتقيد به بريطانيا العظمى. وإنما هي تفويض من ملك مصر إذا شاءت بريطانيا العظمى أن تنزل عنه فليس في عملها هذا مناقضة لحرمة المعاهدات.

نعم فهي إذا لم تشأ فإنما تفعل ذلك لأنها ذات غرض ترمي إليه، ولا تفعله لحرمة في تلك المعاهدة تحرص عليها.

ويندر أن تتم أداة العبقرية البيانية هذا التمام لغير الأفذاذ النابهين. ففي عصرنا هذا لا نعرف مثلا لهذا الأداة التامة بين فرسان المنابر السياسية غير رجلين اثنين: أحدهما باقعة الغال لويد جورج الوزير الإنجليزي المشهور، والآخر زعيمنا العظيم سعد زغلول رحمه الله

هما أيضاً كانا يملكان الحجة المسكتة في مقام الجد والفكاهة.

كان لويد جورج يخطب عن أعماله التي ينوي القيام بها إذا ظفر بكرسي النيابة، فتصدى له فحام سليط اقتحم الجمع بلوثة الفحم والشحم في ثيابه، فسأل الخطيب ليحرجه: دعنا من كل هذا وقل لنا ماذا تنوي أن (ترخص) لنا من ضرورات المعيشة؟

فما هو إلا أن سمعه حتى أجاب بكلمة واحدة: الصابون!

فكان الحرج والسخرية من نصيب السائل دون المسؤول

وكان بعض (المتطرفين) يتعمدون إحراج سعد في سياق الكلام عن خزان جبل أوليا، بالسودان: فسألوه: هل هو ضار أو مفيد؟

فما زاد على أن قال: هو مفيد مع اتحاد الممالك...

فلم يجرؤ على الاعتراض أحد يطالب بوحدة مصر والسودان.

ويتشابه هؤلاء العباقرة الثلاثة في خاصة معهودة بين كثير من أصحاب العبقرية البيانية، وهي اتصال عقولهم بعقول سامعيهم في عالم العيان.

فهم لا يعنون بالتأليف عنايتهم بالخطاب والحديث. لأن عبقريتهم تتصل بالنفوس في عالم العيان كما قلنا، أو حين تتلاقى الحياة بالحياة، ولم تخلق للاتصال بها في عالم الفكر المجرد أو من وراء الحجاب.

فعبقرياتهم جميعاً أكبر من آثارهم المكتوبة أو المطبوعة.

ولولا مذكرات للويد جورج لكان بيانه كله مما أُثر عنه في المجالس والمحافل، وفي المساجلات والمحاورات.

وليس لسعد زغلول ولا لفارس الخوري - فيما نعلم - مؤلفات تضارع ما طبع عليه كلاهما من الألمعية والفطنة، وما حصله كلاهما من المعرفة الواسعة والخبرة الصادقة. لأن طبيعة البيان الناطق أن يمتلئ بالحياة حين يتصل بالأحياء.

أطال الله في حياة العبقري العربي الجليل، وكثر الله من أمثاله بالثاء اللثوية التي تخرج من جوانب اللثة جميعها لا كما أرادها تلميذه العجول!!. ونفع الضاد وأهلها بهذا البيان الساحر الذي يقل نظيره بين الخطباء المفوهين، من فرسان المنابر العالميين.

(سياسة) أرسطو

السياسة غِير كما يقولون

ولكن (سياسة) أرسطو شيء لا يتغير على الزمن لأنها تقوم على عمل عقل كبير، وقد تتغير النظم، وتتبدل الدساتير، وتختلف الحكومات، ويتفاوت الحاكمون، ويبقى العقل الإنساني في علمه دراسة صالحة لكل عقل، وميداناً فسيحاً لكل مشغول بثمرات العقول.

وكتاب أرسطو في السياسة هو الكتاب الثالث من كتب هذا الفيلسوف العظيم، التي زفها إلى المكتبة العربية رائد السياسة الديمقراطية في هذا الجيل، وأستاذ كتاب مصر في مطلع القرن العشرين، العلامة العامل في شبابه وشيخوخته، صاحب المعالي أحمد لطفي السيد باشا، مد الله في عمره، وهيأ له من الوقت والصحة ما يعينه على إتمام عمله والاحتفاظ بهمته وجهده.

ولا وجه للمقابلة بين مترجمات أرسطو إلى العربية من قبل ومترجماته إليها على يد العلامة الجليل.

لأن ما ترجم من أرسطو إلى العربية قبل اليوم إنما هو مقتبسات أو مرويّات في حكم المقتبسات، تصرّف في نقلها إلى هذه اللغة أناس مشكوك في علمهم باليونانية، مقطعة بجهلهم لأسرار العربية، منصرفون إلى غير الفلسفة أو قاصرون عن التوفر عليها، فلولا فطنة فلاسفة الإسلام، أو اطلاعهم على أرسطو في لغته الأصلية، لما وصل إلينا من فلسفة أرسطو هذا النصيب الذي سجلته الثقافة العالمية لثقافة العرب والإسلام.

أما هذه الكتب الثلاثة التي ترجمها الأستاذ الجليل - وهي كتاب الأخلاق، وكتاب الكون والفساد، وكتاب السياسة.

فهي أول شيء يسمى ترجمة للمعلم الأول بمعنى الترجمة الصحيح، وهي تعريف لقراء العربية بهذا الفيلسوف يضارع ما تهيأ للأمم الأوربية من العلم به في مجال هذه

الدراسات. لأنه تعريف يجمع الشمول إلى التدقيق من جانب المترجم الكبير، ويؤلف ما تفرق من المقتبسات والمرويات فيقيمها بنية كاملة، تحيا بأعضائها، ولا تخفى بأشلائها، بين الصحائف والأضابير.

وقد اعتمد لطفي باشا في نقل كتاب السياسة، كما اعتقد في نقل الكتابين الآخرين، على ترجمة (بارتلمي سانتهيلير) أستاذ الفلسفة في (كوليج دي فرانس) ووزير الخارجية الفرنسية في وقت من الأوقات، واعتمد كذلك على مقدمته فنقلها بجملتها ولم يشأ أن يضيف شيئاً إليها من عنده، وهي في اعتقادنا تستدعي الإضافة إليها لسببين: أحدهما أن (سانتهيلير) قد ذكر في مقدمته أن رجل الفكر لا يتجرد كل التجرد من أحوال زمانه وبيئة قومه، وكان هو نفسه مصداقاً ظاهراً لصحة هذا الرأي الذي لا شك فيه، فكان فرنسيا قبل كل شيء في تدليله وإدلاله بقسط الأمة الفرنسية من ترقية المعارف السياسية والنظم الحكومية. مع أنه قنع بالقليل من حْوادث عصر أرسطو التي لها مساس بشخصه وتوجيه ذهنه وشعوره، فلم يذكر منها الكثير الذي لا غنى للقارئ عن ذكره في هذا المقام.

والسبب الثاني الذي كان يطمعنا في مقدمة للكتاب بقلم علامتنا الجليل أن العربية لها كلمة تقال في فلسفة أرسطو على الإجمال، لأنها شغلت العرب زماناً طويلا وشغلوا بها أبناء الأمم الأخرى زماناً أطول. وليس أحق من لطفي باشا بأن يقول هذه الكلمة، وهي يحيي عهد أرسطو في الشرق العربي من جديد، ويتكلم باسم جامعة مصر التي تولاها في صباها، وباسم النهضة الفكرية التي سايرها منذ نشأتها الأولى.

ويبدو لنا أن الأستاذ الجليل قد حرص غاية الحرص على نصوص الترجمة الفرنسية، فأتى بها حرفاً حرفاً وكلمة كلمة في تركيب أسلوبها وترتيب جملها، ولم يسوغ لنفسه أن ينقل الكلمات والمعاني إلى الأسلوب المعهود في كلام العرب، محافظة منه على الأصل الفرنسي في لفظه ومعناه.

مثال ذلك قوله: (وعنده أن كائناً لا يخصص إلا لغرض واحد. لأن الأدوات تكون أكمل كلما صلحت لا لاستعمالات متعددة، بل لاستعمال واحد. وعند المتوحشين المرأة

والعبد هما كائنان من طبقة واحدة. والسبب في ذلك بسيط، وهو أن الطبع لم يجعل بينهم ألبتة من كائن للأمرة. فليس فيهم حقاً إلا من عبد ومن أمة. ولم ينخدع الشعراء إذ يقولون: أجل للإغريقي على المتوحش حق الأمرة...).

ومثال قوله في المقدمة: (فقد استطاع أن يجد بين تخالف الخلق الأدبي للناس وبين تخالف أنواع الحكومات المشابهات الأظهر ما يكون والأحق ما يكون...).

وتقاس على ذلك أمثلة كثيرة في سائر فصول الكتاب.

والذي نلاحظه أنه لم تكن ثمة ضرورة لالتزام النص الحرفي في ترجمة سانتهيلير لأن الكتاب إغريقي في لغته الأولى، ولأنه هو نفسه لم يلتزم نص الكتاب الإغريقي إذا صح ما تأدينا إليه من معارضة الترجمة على الترجمات الإنجليزية المختلفة. فقد حذف بعض الكلمات من أوائل الفصول، ونقل بعضها على غير معناه الذي يدل عليه السياق. ومن ذلك مثلا أن الترجمة العربية تقول عن الرجل والمرأة: (... من الضروري اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما على الآخر، أريد أن أقول اجتماع الجنسين للتناسل، ليس في هذا شيء من التحكم).

ولا أثر لكلمة التحكم في ترجمة من الترجمات الإنجليزية الثلاث، فباركر - عمدة المترجمين - يترجمها بالقصد ووليام أليس يترجمها بالاختيار وجويت يترجمها بالغرض وبين هذه المعاني جميعاً وبين معنى التحكم فرق في الدلالة له شأنه في كتاب عن الحكم والحكومات. وقد ترجمت السيادة التي تفرض للإغريقي على البربري بالأمرة.

وهي في تقديرنا لا تؤدي المعنى الذي ذهب إليه أرسطو حين أراد أن يكون الحاكم إماماً أو زعيماً للإغريق وسيداً للفرس والبرابرة.

فإن علاقة الأمرة هي علاقة آمر بأمور، وهي قد توجد بين الإمام والمأموم وبين الزعيم وتابعيه، وهي غير العلاقة بين السيد والمسود.

ومن خطأ الطبع فيما نظن ما ورد في الصفحة الثالثة والتسعين عن سكاكين ولف، وهي السكاكين الدلفية كما هو معلوم.

كذلك نظن - من مقابلة الترجمة العربية - أن سانتهيلير لم يلتزم الجرفية في التفرقة بين معاني العدل المختلفة في الكتاب، وهي معاني الأنصاف أو القسط والعدل والناموس فيما نؤثر لها من ترجمة قياساً على النسخ الإنجليزية، وتقابل في اليونانية وو على ما جاء في الترجمات الإنجليزية التي أسلفنا الإشارة إليها.

فإذا صح ما قدرناه من التزام النسخة العربية لنصوص سانتهيلير، فقد كان الأستاذ الجليل في حل من هذا الالتزام، وفي حل من التقيد بترجمة واحدة في اللغة الفرنسية، وهي على ما نعتقد قد اتسعت لغيرها من الترجمات

على أن هذا التصرف كله لا يحجب عنك معالم أرسطو الواضحة من عبارات الترجمة الفرنسية كما نقلت إلى اللغة العربية، فيخرج منها القارئ في غير شك وهو يشعر أنه قد تابع أرسطو في تفكيره ومنهجه وتفصيل معناه في جميع ما توخاه.

ونلاحظ غير ما تقدم أن اسماً واحداً قد يترجم بلفظين، كترجمة (برسيا) بإيران في الصفحة الخامسة والعشرين، وترجمتها بفارس أو الفرس في مواضع أخرى من الكتاب، وهي الترجمة الصحيحة لما كان متداولاً على ألسنة الإغريق من تسمية الفرس الأقدمين.

وقد يسأل سائل: ما لنا وسياسة أرسطو اليوم وقد طرأ علينا في العصور المتتالية من حوادث الأمم وضروب الحكم وعبر التاريخ ما لم يكن يخطر لفلاسفة اليونان، ولا لفيلسوف في الزمن القديم، على بال!

وقد يقال في جواب ذلك أن الزمن - في الواقع - لم يغير كثيراً من جوهر الآراء التي أثبتها أرسطو في كلامه على طبائع الشعوب وما يلائمها من الحكام والدساتير، ولم يغير كثيراً من جوهر القواعد التي بنى عليها تخريجاته في التفرقة بين أنواع الحكومات أو وظائف السلطات أو أسباب الثورات، وأن قيمة الكتاب التاريخية لا يتطرق إليها الشك إذا جاز الشك في قيمته السياسية عند تطبيقه على الوضع الحديث.

ولكننا ندع هذا الجواب ونستغني عنه لأننا نستطيع أن نقول مقالا لا تكثر اللجاجة فيهن وذاك أننا هاهنا أمام ظاهرة عقلية يقل نظيرها في تواريخ بني الإنسان، وأن علماء

اليوم، وعلماء الغد إلى آخر الزمان، لا يستكثرون شد الرحال إلى أقصى المعمور ليدرسوا طبيعة حشرة من هوام الأرض، ويستكنهوا حقيقة كائن حي من أحقر الكائنات، فلو مضى القياس على هذا لما كان كثيراً على إنسان أن ينطلق إلى المريخ ليرى عقل أرسطو يتحرك في دخيلة عمله ويسلك سبيله إلى أسرار الحقائق فيبلغ منها غاية ما ترتقي إليه عقول البشر جميعاً، وهو في زمانه لما يتلق معونة ما من أدوات البحث الحديثة، ولا يعتمد على ركن ما من أركان العلم الحديث.

وأي عقل هو عقل أرسطو هذا الذي نراه في دخيلة عمله وحركة تفكيره وبحثه؟ هو عقل لا يفاق عليه إن لم يكن هو أكبر العقول.

ليس بالكثير على كشف خبايا هذا العقل أن نرحل إلى المريخ لنظفر بسره، لو كلفنا الكشف عنه هذه الرحلة، واستطعنا قضاء هذا التكليف.

وعلامتنا الكبير لم يكلفنا بحمد الله الذهاب إلى المريخ، ولا الذهاب حتى إلى أرض يونان وهي في العدوة الأخرى من بحر الروم!. بل حمل إلينا هذه الذخيرة قريبة منا ناطقة بلساننا، مهيأة لإفهامنا، فأهون ما تستحقه من جهد أن نطلع عليها ونستزيده منها، ونرجو له دوام القدرة على إمداد هذه اللغة ببقية هذا الكنز الثمين، لأنه كنز لم تخل من ذخائره كلها - غير لغتنا العربية - لغة من لغات الحضارة في هذا الجيل.

(. . . . . الزهاوي يعتقد أن الله هو الأثير

ما لِكل الأكوان إلا إله ... واحد لا يزول وهو (الأثير)

أرجوا أن أقرأ رأيكم في ذلك على صفحات الرسالة أو الهلال وأشكرك سلفاً. . . .)

موصل. عراق

لؤي النوري

لا أدري ماذا قصد الزهاوي في هذا البيت بكلمة الإله وماذا قصد بكلمة الأثير.

فإذا كان يقصد بإله الأكوان خالق الأكوان فليس في جميع التعريفات التي عرّفوا بها الأثير ما يسوّغ نسبة الألوهية إليه، وإنما يجوز أن يسمى الأثير بالمادة الأولى - أو الهيولي - على رأى الأقدمين - في بعض تلك التعريفات.

ولم يثبت للأثير وجود فضلا عن أن يقال أنه موجد الوجود، وخالقه الوحيد!

فهو فرض عقلي عند الرياضيين والطبيعيين:

فرضوه ليعللوا به ما يستعصي عليهم تعليله، كانتقال الجاذبية بين الكواكب، وانتقال الضوء في الفضاء.

وقال به (نيوتن) قديماً لأنه لم يستطع أ، يفهم كيف يجذب الكوكب كوكباً آخر في هذا الفضاء مع امتناع الواسطة بين الكوكبين، وقد سمى هذه الواسطة في بعض كلامه بالروح ليسترح إلى تعليله للجذب والانجذاب.

وقال به المحدثون ليعللوا به مسير الضياء في أجواز الفضاء وقال ماكسويل العالم الطبيعي الكبير (إن أنواعاً من الأثير اخترعت لتسبح فيها الكواكب، ولتنشأ منها أجواء كهربائية ودفعات مغناطيسية، ولتنقل الإحساس من جانب الجسد إلى جانب آخر حتى ازدحم الفضاء مرات بهذا الأثير).

وعقّب جيمس جينس على ذلك في كتابه عن الكون الخفي فقال: وخلاصة ذلك أن لدينا أنواعاً من الأثير بمقدار ما لدينا من مسائل غير محلولة في علم الطبيعة!

والذي يبدو لنا أن هذه الفروض قد بنيت على خطأ في فهم الفضاء أو المكان. لأنهم اعتقدوا أن الفضاء خلاء، وأن الخلاء عدم، فوجب أن يملئوه بالأثير.

وقد اتفق جلة الفلاسفة الأقدمين على أن الفضاء ليس بخلاء أو ليس بعدم، لأنه يقاس ويقدر، ولأنه يحتوي الموجودات.

يقال شبر من الفضاء، وذراع من الفضاء، ولا يمكن أن يقال أن عدماً أطول من عدم، وأن هذا العدم أقل من ذاك.

ونحن نعيش في الفضاء ويحتوينا الفضاء، والمعدوم لا يحتوي الموجود.

فالفضاء ليس بعدم وليس بخلاء.

وكان أسلم من فرض الأثير أن يقال أن مادة الفضاء لا تزال قيد البحث والاستفسار.

فإن ذلك أسلم علماً وعقلا من الجزم بنفي الحركة في الفضاء، ما لم يكن مملوءاً بما يسمى الأثير.

وقد حاولوا أن يجدوا للأثير هذا خاصة تميزه من الفضاء بحركة أو كثافة أو تقدير فلم يجدوا تلك الخاصة في تجربة واحدة من تجاربهم الكثيرة.

فليس للأثير سرعة تزداد أو تنقص بمرور الأجسام فيه، وليس في الحالات التي تعرض للمادة كلها حالةٌ تتناوله بشيء من التغيير!

ومؤدّي هذا أن الأثير والقضاء مترادفان، فلا فرق بين قولك أن الضوء يسير في الفضاء وقولك أنه يسير في الأثير.

وقد نبه اينشتين إلى ذلك فقال في تعقيبه على نظرية لورنتز عن المغناطيسة الكهربائية والأثير إنما هم اسمان لمسمى واحد!

وقد انتهى الرأي باينشتين إلى تقرير فرضه الجديد الذي يلاقي به مذهب الأقدمين في حقيقة الفضاء، وهو فرضه المشهور عن الجوهر الفضائي أو جوهر الفضاء

فألقى في شهر يونية من سنة 1930 محاضرته التاريخية بجامعة توتنجهام، وأجمل فيها أطراف هذه النظرية التي يوشك أن يستخرج منها العلماء صلة علمية بين تركيب الفضاء وتركيب المادة، وهي ليست بالصلة البعيدة بعد ما عرف عن حركة الضوء في الفضاء، وعن رجوع المادة كلها إلى الإشعاع.

ولا نعتقد أن الأستاذ الزهاوي كان يمحص ما يسمعه عن الأثير وأقوال العلماء فيه، وفي أمثاله من الفروض العلمية.

ومن أمثلة ذلك أنه يقول في رسالة نشرت له حديثاً في مجلة الكاتب المصري أن (اينشتاين يحسب أن الفضاء خاصة من خواص الجسم ثم يدعى أنه عدم محض، والمشاهد أن الفضاء يقاس بالمتر والأقدام ويطول ويقصر بين سديم وآخر وشمس أخرى، والشمس وسياراتها على التفاوت فكيف يقاس العدم؟).

ولا ندري أين قال اينشتين أن الفضاء عدم. وإنما المعروف أن مذهب النسبية يعلل انحناء الضوء بالقرب من الأجرام السماوية بانحناء الفضاء نفسه، فكيف يقول بعدم الفضاء من يقول بانحنائه، ثم يقول بأنه جوهر لعله أصل الجواهر جمعاء.

وقد أشار الزهاوي قبل ذلك إلى مذهب اينشتين في هذا فقال أنه: (فتح باباً جديداً في الفلسفة جعل العلماء يفكرون فيها تعليلا لغوامض الكون على أن أكثر قضاياها لا يرضى لمنطق وأن أرضى الرياضيات على زعمه. أما كون النور في قرب الأجرام يسير في خط منحن عليها فصحيح، ولكني لا أرى أن السبب هو انحناء طريقه في الفضاء. . .).

وقد كان خليقاً بما رواه عن اينشتين أن يصحح فهمه لمذهبه في الفضاء وفي الأبعاد على العموم، ولكنا نحسبه طالع بعض كلامه على نسبية الأبعاد ونسبية السرعة فيها فخطر له أن القياس النسبي ينفي الوجود الحقيقي، وجعله كله مسألة تقدير واختلاف. . . وإنما كان اينشتين يفرق بين تقدير الفضاء في الهندسة الاقليدسية وتقدير الفضاء في رأى ديكارت وتقدير الفضاء إذا أخذ فيه بمذهب البعد الرابع، وهو مذهب اينشتين نفسه في المكان والزمان.

وعلى هذا القياس ربما طالع الأستاذ الزهاوي بعض ما كتب عن الأثير وامتلاء الأكوان به فقال إنه هو الوجود الثابت في جميع هذه الأكوان، وأن ماعداه من الوجود فرض من فروض الأديان.

وقد تخلى عنه الأثير آخر الأمر فإذا هو الفرض الذي ابتدعه الخيال، وإذا به في رأى العلماء هو والفضاء سواء.

وغاية ما يقال إذن في هذا الإله الذي خلقته فروض الخيال أنه أسطورة من أساطير الآخرين. . . .

القرآن والنظريات العلمية

(السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد، إن الأستاذ مصطفى صادق الرافعي يرحمه الله، يقول في الطبعة الثانية من كتابه إعجاز القرآن في هامش صفحة 132 تعليقاً على الآية القرآنية: ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين...

(فجاءت العبارة في الآية الكريمة كأنها سلالة من علم تتسع لمذهب القائلين بالنشوء، ولمذهب القائلين بالخلق، ولمذهب القائلين بانتقال الحياة إلى هذه الأرض في سلالة من عالم آخر...).

فإن كانت نظرية دارون صحيحة فإني أريد أن اعرف رأيكم في الكيفية التي يقبل بها القرآن الكريم أن يكون الإنسان من سلالة القردة، وأرجو أن أقرأ ردكم على صفحات الرسالة الغراء، ولكم جزيل شكري والسلام). (مخلص)

والذي نلاحظه (أولاً) أن رواية مذهب دارون على هذا الوجه غير صحيحة. فإن دارون لا يقول بتسلسل الإنسان من القرد، ولا يلزم من مذهبه أن يكون كل إنسان منحدراً من القردة في أصله القديم.

وكل ما يلزم من مذهبه أن الإنسان والقردة العليا تلتقي في جذر واحد، وأن بين الإنسان والقردة العليا حلقة مفقودة لم توجد إلى الآن.

أما الآية القرآنية فهي لا تثبت المذهب ولا تنفيه، ومن الخطأ البين في اعتقادنا أن نجعل تفسير القرآن تابعاً للنظريات العلمية التي تنقض اليوم ما تثبته بالأمس، والتي يجري عليها الجدل بين المدارس العلمية - أو الفلسفية - على أسس شتى لم يتفق عليها العلماء.

ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه بعض المجتهدين المحدثين في التوفيق بين القرآن الكريم ومبادئ مذهب النشوء والارتقاء.

فالنشوئيون يقولون بتنازع البقاء، وهو مطابق للآية القرآنية: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض).

ويقولون ببقاء الأصلح، وهو مطابق للآية القرآنية: (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض).

ومن المشاهدات التي سجلها النشوئيون ما هو صحيح لا ريب فيه، ولكن المذهب يشتمل على نتائج وتخريجات كما يشتمل على مبادئ ومشاهدات، وكل ما جاء فيه من قبيل النتائج والتخريجات فهو في حكم الفروض التي تحتمل النقض والإثبات، ولا يصح أن نفسر القرآن الكريم وفقاً لها وهي لا تزال في طور التدليل والترجيح.

والنظرية السديمية مثل آخر من هذه الأمثلة في محاولات التوفيق بين القرآن الكريم والفروض العلمية.

فمن علماء الطبيعة - والفلك خاصة - من يرى أن المنظومات الفلكية نشأت كلها من السديم الملتهب. وأن هذا السديم تختلف فيه الحرارة فيشقق، أو ينفصل بعضه عن بعض من أثر التمدد فيه، فتدور الأجرام الصغيرة منه حول الأجرام الكبيرة، وتنشأ المنظومات الشمسية وما شابهها من هذا التشقق وهذا الدوران.

فإذا ببعض المجتهدين المعاصرين يعتبر هذا القول فصل الخطاب في نشأة الأجرام السماوية، ويقول أنه هو المقصود بالآية القرآنية: (أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيءٍ حي أفلا يؤمنون).

ولكن النظرية السديمية لم تنته بعد بين علماء الطبيعة إلى قرار متفق عليه.

فهل كان الفضاء كله خلواً من الحرارة، وكانت الحرارة الكونية كلها مركزة في السدم وما إليها؟

ومن أين جاءت الحرارة للسدم دون غيرها من موجودات هذا الفضاء؟ ألا يجوز أن يظهر في المستقبل مذهب يرجع بالحرارة إلى الفضاء في حالة من حالاته؟ أليس خلو

الفضاء من الحرارة - إذا صح هذا الخلو - عجباً يحتاج إلى تفسير؟ أليس انحصار الحرارة في السدم دون غيرها أحوج من ذلك إلى التفسير؟

فالقول المأمون في تفسير الآية القرآنية أن السماوات والأرض كانت رتقاً فانفتقت في زمن من الأزمان. إما أن يكون المرجع في ذلك إلى النظرية السديمية فهو المجازفة بالرأي في غير علم وفي غير حيطة وبغير دليل.

واظهر من هذا وذاك جدالهم القديم حول دوران الأرض وثبوتها، أو حول استدارة الأرض وتسطيحها.

فقد تعسف بعضهم في تفسير آي القرآن الكريم فجزم بكفر القائلين باستدارتها ودورانها، وجعل القول بثبوتها وتسطيحها حكماً قاطعاً من أحكام الدين.

فما قول هؤلاء الآن وقد أصبحت استدارة الأرض مشاهدة من مشاهدات العيان؟

وما قولهم وقد اصبح دورانها مسالة من مسائل الحساب الذي يحصي كل حركة لها كما تحصى حركات كل قطار؟

وهكذا يخطئون في النفي كما يخطئون في الإثبات كلما علقوا آيات القران بهذه النظرية العلمية، أو الفروض الفلسفية التي تختلف الأقوال فيها باختلاف الأزمنة أو اختلاف الأفكار.

وقد تكون محاولات التوفيق مأمونة معقولة كقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رحمه الله في تفسير الطير الأبابيل بجراثيم الأمراض التي تسمى بالميكروبات.

فالميكروبات موجودة لاشك فيها والإصابة بها محققة كذلك في مشاهدات مجربة لا تقبل الجدال. فإذا قال المفسر كما قال الأستاذ الإمام أن هزيمة أصحاب الفيل ربما كانت من فعل هذه الجراثيم فذلك قول مأمون على الجواز والترجيح، ولكنه غير مأمون على الجزم والتوكيد، لان الحفريات التاريخية قد تكشف لنا غداً عن حجارة من سجيل أصيب بها أصحاب الفيل فجعلتهم كعصف مأكول. ومهما يكن من فروض العلماء في مختلف الأزمنة فان القران الكريم لا يطلب منه أن بتابع هذه الفروض كلما ظهر منها فرض جديد، وكلما يطلب منه أن يفتح باب البحث لمن يؤمنون به فلا

يصدهم عن طلب الحقيقة حيثما سنحت لها بادرة مرجوة، وقد توافر ذلك في آيات القران الكريم كما لم يتوافر قط في كتاب ديني تؤمن به الأمم، فليس اكثر من الحث فيه على التفكير والاعتبار وطاب الحقائق من آيات خلق الله في الأرض والسماء: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار).

وحسب المسلم أن يعمل بما علمه كتابه في هذه الآية وما جرى مجراها ليعطي العلم حقه ويطلب الحقيقة من حيث يطلبها الفكر الإنساني في عجائب خلق الله بين الأرض والسماء.

أما مدلول الآية كما أشار إليه الرافعي فهو يتسع - كما قال - لجميع المذاهب في خلق الإنسان. وسواء قطعنا الصلة بين الإنسان وسار الأحياء العليا أو ربطناها فذلك لا ينفي أنه في اصله من سلالة من طين. وقد جاء في القران الكريم (وجعلنا من الماء كل شيء حي) ولم يقل أحد أن خلق الأحياء جميعاً من الماء يمنع تسلسل الإنسان من مادة الطين، فان الأصل لا ينعدم إذا خرجت منه الفروع على التسلسل والتدريج، أو خرجت منه دفعة واحدة بغير تسلسل ولا تدريج. وحذار أن نقف في هذه المسألة كما وقف المجادلون من قبل في مسألة الأرض واستدارتها ودورانها فانهم يدعون لأنفسهم ما لا يجوز لأحد أن يدعيه باسم العلم أو باسم الدين، وفوق كل ذي علم عليم.

حرية الرأي وتبعة الرأي

حرية الرأي مكفولة لكل إنسان.

ولكن لا حرية بغير تبعة. فكل ذي رأي مسئول وحدة عن رأيه، وعليه وحده أن يحمل جميع تبعاته، وليس له أن يلقى هذه التبعات على غيره. لأن حريته تنتهي عند انتهاء التبعة التي يحملها باختياره. . . فلا اختيار له في حريات الآخرين.

وذلك عن الحد الفاصل بين الرأي الذي يسأل عنه الباحث أو الكاتب وحده، وبين الرأي الذي يشرط فيه غيره.

فمن حقه بلا نراع أن ما يشاء في حدود القانون ولكن ليس من حقه أن يحمل غيره على تزكية رأيه وترويجه أو الأذن بأجازته ونشره، ولا سيما إذ يكون ذلك (الغير) هيئة رسمية مفروضة بقوة الدولة على جميع أبناء الأمة، كالجامعة المصرية وما جرى مجراها.

فالجامعة المصرية جامعة حكومة، ومعنى أنها جامعة حكومة أن إلزامها لطلابها هو إلزام يقوم به القانون، وتحميه الدولة، وليس فيه للطالب أو لولى أمره خيار كالذي يملكه الطلاب وأولياء الأمور في الجامعات الأهلية. فهم لا يملكون أن ينتقلوا منها إلى غيرها إذا لم توافقهم دروسها، وليس في وسعهم أن يستغنوا عن شهاداتها وإجازاتها، لأن مستقبلهم في الوظائف أو المزاولات العلمية مرتبط بها. فليس لأحد أن يطلب من هذه الجامعة أن تجيز دروساً تحتاج إلى احتمال تبعة، وليس له أن يلقى عليها تبعاته وينتظر منها أن تقرها وتزكيها، وهم يزعم أنه حر فيما يصنع، وأنها هي المقيدة أمامه فلا حرية لها في رفض هذا الصنيع من شاء أن يقدر حريته فليقدر تبعته قبل تقديره لحريته. ومن تقدير التبعة أن يفهم ما يجوز له عرضه للإقرار والإجازة، وما ينفرد به

أو يشرك فيه سواه. فإن لم يفهم ذلك فليس هو بأهل لتقدير الحريات ولا لتقدير التبعات.

وقد سبقتنا إلى النظام الجامعي أمم كثيرة، وسبقتنا إلى حرية الرأي أمم كثيرة، وترجع تقاليد الجامعات في بعض هذه الأمم إلى مئات السنين، وكلها تدين بهذا المبدأ فيما يعرض عليها من الرسائل للإجازة والاقرار، ولم يقل أحد أنها تصادر حرية الآراء، أو تحجر على مباحث المفكرين.

فلم نسمع قط أن أحداً تقدم إلى جامعة السوربون ببحث في تدوين الأناجيل هل هي من كتابة الرسل أو كتابة أناس آخرين مجهولين أو معلومين.

والجامعات الإنجليزية تدرس تواريخ الأديان وتدرس المقابلة بينها، فلم نسمع قط أن دراستها هذه أجازت لصاحب رأى أن يطلب منها إقرار قول من الأقوال، يخالف ما تلتزمه أمام جميع المتعلمين كذلك تدرس الجامعات الإنجليزية، كما تدرس الجامعات الفرنسية، علوماً شتى في نظم الدول، وقواعد الدساتير. فلم نسمع قط أن طالباً فرنسياً عرض على جامعة فرنسية بحثاً في إنكار النظام الجمهوري. وتفضيل النظام الملكي عليه، ولا أن طالباً إنجليزياً عرض على جامعة إنجليزية بحثاً في ترجيح النظام الجمهوري على نظام الدولة الملكية. لأن المسألة ليست مسألة حرية وكفى، بل هي مسألة حرية مقرونة بتعبه. فينبغي التفرقة بين ما تكتبه باسمك على تبعة نفسك، وبين ما تكتبه ثم تلقى بتبعاته كلها أو بعضها، على مؤسسات تحميها الدولة وتلقى دروسها على جميع أبناء الأمة، وهم أحرار أيضاً فيما يقبلون وفيما يرفضون.

فلا خلاف على حرية الرأي كائنا ما كان في حدود القانون وإنما الخلاف في احتمال التبعة وتقديرها، وفي موضع التبعة وتمييزه، وليس بأهل لحرية الرأي ولا بقادر على أمانته من يفوته هذا التمييز.

وكاتب هذه السطور يحرص على حرية الرأي، ويعتقد أن الحرية الشخصية هي غاية كل تقدم وارتقاء في تاريخ بني الإنسان، وأن مقاومة الرأي إنما تكون برأي مثله، ومقابلة البرهان إنما تكون ببرهان على قياسه، وأن المصادرة بالقوة عمل لا يليق بأصحاب

الآراء ولا يحسن بهم أن يهيبوا بالحكومة إلى اتخاذه، إلا أن يكون في الرأي إخلال بالآداب متفق على تحريمه.

لكننا لا نعطي حرية الرأي كل هذا الحق إلا لأننا ندين بأنه حق ينتهي عند حده ولا يجوز أن يتعداه.

فليقل من شاء ما شاء ما دام هو صاحب التبعة الوحيد في كل ما يقول:

ولكن هل هو صاحب التبعة الوحيد فيما يلقيه إلى الجامعات الرسمية لتقره باسم الدولة، واسم الأمة بأسرها من وراء الدولة؟ هنا محل التقدير والتمييز.

وليس بعالم ولا مستحق لأمانة العلم من لا يقدر ولا يميز، ولا يفرق بين ما يقرره باسمه، وما يطلب من المشرفين على التعليم في الأمة أن يقرروه.

وقلما يعنيني هنا أمة رسالة بعينها أو بحث بعينه، وإنما يعنيني توضيح الحد الفاصل في مسألة الحرية، ومسألة التبعة الفكرية، وهو حد منسيٌّ على ما نرى في حسبان بعض المبتدئين، بل بعض الأدباء المعدودين.

ولو لم يكن هذا الحد محتاجاً إلى التذكير في مرحلتنا هذه من الحياة الفكرية لما رأينا رجلا كصديقنا الأستاذ توفيق الحكيم ينساه وهو ينتقد الجامعة المصرية لأنها رافضة تبعةً تلقى عليها، وليس من حقها أن تقبلها باسم الدولة، وليس من مقتضى رفضها أن تحول بين طالب من الطلاب، أو مدرس من المدرسين، وبين إعلان ما يراه بغير واسطتها إذ شاء.

على أننا نهئ صديقنا الحكيم ولا نقصر القول كله على الأسف لنسيانه أو تناسيه.

نهنئه لأن حرية الرأي كانت رخيصة عنده يوم كان ينعى على الديمقراطية ويشيد بمآثر الدكتاتورية. فإذا عاد يغليها بعد إرتخاص فإنه بالتهنئة من هذه الناحية لجدير.

أما (التقدميون) الذين حنقوا على الجامعة المصرية لالتزامها حدود حقها وواجبها، فحسبهم من التذكير أن نطلب منهم سطراً واحداً يكتب في روسيا اليوم نقداً لعقيدتهم في التفسير المادي للتاريخ، وهي بعد لم تتجاوز عندهم أن تكون رأي إنسان!. . . فكيف بما يعتقد المؤمنون به أن من عند الله، خالق كل إنسان، وخالق جميع الأكوان؟

أندريه جيد

صاحب جائزة نوبل هذا العام[1]

منذ أمد قصير قرأت للكاتب الفرنسي - أندريه جيد - فصلاً من كتابه (قوت الأرض) يفيض بنشوة الحياة، ويشع بنور الأمل، يوجه فيه الخطاب إلى ناشئ مجهول من ناشئة المستقبل يسميه (ناثنائيل) ويصوغ كلامه في ذلك الفصل بصيغة هي أقرب إلى تسبيح المؤمن منها إلى إنشاء الأديب.

يقول لصاحبها ناثنائيل: (ما الحيوان إلا حقيبة من الفرح: كل كائن يجب أن يوجد، وكل موجود يفرح بوجوده... إنه لهو الفرح الذي يمتلئ بالجزالة فيسمى الثمرة، ويترنم بالغناء فيسمى العصفور. والحق الحق أن الطبيعة كلها تنبئنا أن الإنسان مخلوق للسعادة، وأن النزوع إلى لذة الحس هو محيي نواة الشجرة ومالئ الخلية بالشهد، ومفعم قلب الإنسان بالحنان..).

ويقول: (لن تكون الحياة أجمل مما يرتضيها الإنسان، وليست الحكمة في العقل بل في الحب... آه! إنني إلى اليوم قد عشت بأكثر مما ينبغي من الحزم والروية. وعلى الإنسان أن يكون بلا شريعة لكي يفتح أذنيه للشريعة الجديدة. أين أنت أيها الخلاص! أين أنت أيها الحرية. إنني لذاهب إلى حيث تمتد بي نوازع الرغبة. وأنت يا من أحب تعالى معي، فأنني لذاهب بعيداً، وسآخذك معي لعلك تذهب إلى أبعد...).

ثم انقضت فترة بعد ذلك فسمعت أن (أندريه جيد) في القاهرة، وأنه يأتي إليها منزوياً مستخفياً ليخلو بنفسه، أو يخلو بسآمته ويأسه، في جو بعيد عن ضجيج الحياة الاجتماعية وتكاليفها الممضة، وأنه لا يلقى أحداً ولا يحب أن يلقاه أحد. ولكني

---

[1] 1947

صادفته في الطريق فعرفته من صورته وقال لي صاحب المكتبة التي لقيته عندها: أنه جيد!. فتجاهلت ما قال، لأنني لم أشأ أن أزعج الرجل في عزلته، ولأنني لا أحس في نفسي الشوق إلى لقاء أحد ممن أقرأ لهم فيعجبني ما قرأت. عن عقيدة مستقرة عندي: أن الكاتب أحسن ما يكون في كتبه، وأن القارئ الذي تفوته حقيقة كاتب قرأه، فلما يعرف من محضره فوق ما عرف من مضامين كلامه.

رأيت وجهاً كاسفاً حزيناً في غير نقمة، منزوياً في غير جفوة مستسلماً لما به لا يبالي ما سيصير، لأنه قد بالى كثيراً بما قد صار.

قلت في نفسي لأول وهلة: أهذا هو جيد بشير الحياة؟ أيكتب اليوم ما كتبه في قوت الأرض قبل سبع وأربعين سنة؟

وأياً ما كان كلامه المنظور منه اليوم، فإن الرجل لم ينقض نفسه، ولم يخل في خواتيم القرن التاسع عشر من نظر إلى ما عسى أن يصير إليه في أنصاف القرن العشرين.

إنه لم ينس رحمة الموت يوم أشاد بنعمة الحياة، لأنه قال في ذلك الكتاب أن الموت يعودنا لقاءه كلما اقترينا منه (وإنه يغطي يديه بقفاز ناعم حين يأتي إلينا، ولا يكظم أنفاسنا قبل أن يعودنا الكظيمة. والعالم الذي ينتزعنا منه يكون في موعد النزع قد أضاع وضاحته، ومأنسه، وقد أضاع من أجل ذلك حقيقته، وأصبح أمامنا ناصل اللون لا يبعث فراقه فينا ألماً ولا ندامة)

لقد عملت الخمس والسبعون عملها في بشير الحياة، وهو الآن يعيش في العالم الناصل، الذي نظر إليه من بعيد، وهو في الثامنة والعشرين.

ولكن السن وحدها فيما نعتقد لم تفعل كل هذه الأفاعيل.

فمثل أندريه جيد خليق أن يصطدم بالميئسات وهو في ريعان الشباب، لأنه يدين (بالعيشة الاعتباطية) أو العيشة بغير داع ولا مسوغ لعمل من الأعمال كما بشر بها في كتب صباه، ولأنه يدين مع ذلك بالصراحة التي لا تعرف الحدود، ولا تطيق ثقلة الرقابة الاجتماعية في شأن من شؤون الفكر، أو الفن، أو الأخلاق. فلا جرم تسلمه

(العيشة الاعتباطية) والصراحة الجامحة، إلى الغم والخيبة، قبل نصول العالم في عينيه من ألوانه الزاهيات.

أي صراحة لا تحجم من السخط والحرمان، ولا تحجم مما هو أرهب للنفس من كل سخط وحرمان، وهما الخزي والسخرية.

وأعجب ما فيها أنها صراحة لا تنشد غرضاً من الأغراض، ولا تتجه إلى هدف من الأهداف، غير التبرم بالكتمان، والأنفة من تسليمه لسلطان لا يؤمن به ولا يرى ما يراه.

ذهب إلى مستعمرة (الكونغو) وعاد منها في سنة 1928 فكانت حملته على الاستعمار الأوربي، وفي مقدمته الاستعمار الفرنسي

- أشد مما يكتبه زنوج (الكونغو) لو دافعوا عن أنفسهم في وجود سادتهم البيض.

وقد كان يحسب أن السادة البيض رسل حضارة إنسانية إلى القارة السوداء. فخاب حسبانه وعاد وهو يائس من هذه الرسالة المزعومة، ومن حاجة العالم الإنساني إليها، وشنها غارة شعواء لم تصمد لها الدول المستعمرة، ولم يسعها أن تدفعها بالتكذيب والمداورة، وأسفرت آخر الأمر عن (لجنة التحقيق) المشهورة التي أوشكت أن تؤيد كل ما قال.

وقيل يومئذ أن (جيد) قد انقلب إلى أحزاب الشمال، وقد انقلب فعلاً إلى أحزاب الشمال، وكفر بمذاهب المجتمع القائم جميعاً وهو يظن أن الأمل كله منعقد بنجاح الاشتراكية، بل الشيوعية، كما يبشر بها الماركسيون.

ولكن الشيوعية تأسست بعد ذلك في البلاد الروسية، ودعى (جيد) مع من دعتهم حكومة السوفييت إلى شهود آثارها في تلك البلاد، وعدتهم لا تقل عن مائة وخمسين من الأنصار والمعجبين. فخاب أمله، وتهدم يقينه، ولم يكتم ما خامره من الأسف والحسرة على ذلك الأمل الخائب واليقين المهدوم، وكتب رسالته الأولى عن هذه الرحلة ثم قفاها برسالة أخرى، يرد بها على ناقديه وثالبيه، ويؤيد ما قال في هذه المرة بالرقم والدليل.

على أن هذه الصراحة الجريئة كلها لا تبلغ من العجب مبلغ صراحته في المسألة الجنسية كما يعرض لها في بعض تمثيلياته وبعض أقاصيصه واعترافاته.

فهو يعلن في غير مواربة أن (الشذوذ الجنسي) طبيعة في بعض الناس كطبيعة الذكورة والأنوثة، وأن الحكم عليه حكم على بنية خاصة ومزاج خاص، ولا يصح أن نجعله حكماً على رذيلة أو معابة من معائب الأخلاق.

وتصدى له (هنري ماسي) من الحزب الكاثوليكي الوطني، فاغتنم هذه الفرصة لمهاجمة علم من أعلام البروتستانت الفرنسيين، - لأن (جيد) من أسرة بروتستانتية عريقة - وأنحى عليه بالتشهير والتجريس، ورماه بالحطة وإفساد الآداب. فكان جواب (جيد) عليه كتاب كوريدون الذي يقول فيه ما لم يقله من قبل، في شرح (الشذوذ الجنسي) ونفى أضراره من وجهة الصحة ووجهة الأخلاق، ووجهة المصالح الاجتماعية، فبلغ في صراحته هذه - كما أسلفنا - مبلغاً لا تقرن به صراحته في الهجوم على المذاهب أو الهجوم على الحكومات.

وليست صراحة الرجل في الرأي مسألة فكر وحسب، أو مسألة كلام وكفى. لأن هذه الحرية تكلفه كثيراً من المال، وتجشمه كثيراً من العناء، وهو غني بما ورثه من أمه وبعض أقربائه، فلا يبخل بمال ينفقه على اللاجئين إلى باريس من المضطهدين في بلادهم، سواء كانوا من الألمان أو النمسويين أو الأسبان أو البلجيك، وبعضهم بكل ما استطاع من المعونة فوق معونة المال.

أما قيمة (جيد) الأدبية، فهي في بعض نواحيها مما تتفق عليه آراء النقاد، على صعوبة الاتفاق في هذه الآراء.

فناقدوه والمعجبون به متفقون على جمال أسلوبه، يقول بعض ناقديه قبل المعجبين به: أن مجرد المطالعة في جمل من عباراته ورسائله متعة فنية، تكفي وحدها للعودة إليه.

وليست لجيد براعة كبراعة (أناتول فرانس) في لباقة التعبير وسهولة الفكاهة. ولكنه يوازنه بما هو أفضل منه فيه، وهو جد الرأي وحماسة الروح.

وليست له قدرة بروست في الوصف والتحليل، ولكنه يعوض هذا الضعف بقدرته في الحوار والحركة، فيصل بك من طريقهما إلى المقصد الذي يتوخاه الكاتب بالوصف والتحليل.

وقد علق بالرمزية واللهجة الغنائية في أوائل حياته، ثم جنح إلى البساطة والوضوح فاتخذ له أسلوباً يلائمه، وينتقل بفحواه إلى اللغة التي يترجم إليها، وتقرأه مترجماً فلا تفوتك معالمه الشخصية من وراء الألفاظ والعبارات.

وقد ورث سليقة المعرفة من بيئته التي نشأ فيها، لأن أباه جان بول جيد هو علامة الاقتصاد المشهور، وعمه شارل كان أستاذاً من أساتذة (كوليج دي فرانس) الممتازين، وأسرته كلها من بيئة المثقفين والمطلعين، ولكنه مع هذا يحسب من ذوي السلائق والأذواق، ولا يحسب من ذوي الأذهان والأفكار، ونفوره من المدرسة الذهنية عرض من أعراض هذا الاستعداد.

ولا تقل ملكة النقد عند هذا الأديب عن ملكة الإنشاء والابتكار. فإن آراءه في دستيفسكي الروسي، وفي وتيمان الأمريكي، وفي مونتاني الفرنسي، وفي الآداب الإنجليزية والألمانية على العموم، هي مثل في النقد الصائب والإنصاف المنزه عن الغاية، والتصرف في الجمع بين نماذج الفن في شتى الأمم، وشتى اللغات، وشتى العصور.

وقد مارس الكتابة مستتراً، ومارسها مصرحاً باسمه، ولكنه ظل عازفاً عن المظاهر والألقاب من شبابه إلى هرمه، وعرضت عليه العضوية في (الأكاديمية الفرنسية) فلم يخف إلى قبولها، وهي أشرف ما يتطلع إليه الكاتب الفرنسي من وراء الصيت والتقدير وها هي لجنة (نوبل) تخصه هذا العام بجائزتها الأدبية وهو يجاوز الثامنة والسبعين، فلا تقع الغرابة في هذا الاختيار إلا من ناحية واحدة: وهي ناحية الإغضاء عن رأيه في المسائل الجنسية، ولعلها قدرت صراحته في الارتداد على مذاهب الهدم، وقدرت عطفه على الضعفاء والمخذولين، وقدرت ملكاته الفنية، وأقامت الميزان بين دواعي التنويه ودواعي الإهمال، فرجحت كفة الحسنات عندها على كفة السيئات.

الأستاذان علي أدهم وعبد الرحمن صدقي أديبان من جيل واحد، أحدث سناً من جيل أدباء الشيوخ، وأكبر سناً من جيل الأدباء الناشئين.

فهما قد نشا في إبان النهضة الأدبية الحديثة التي قامت على أسسها الطبيعية وأسبابها المعقولة، وهي الأسباب التي أشار إليها الأستاذ علي أدهم في مقدمة كتابه (ألوان من أدب الغرب) فقال إنها تتلخص على الأغلب الأعم في تلاقي ثقافتين. . . (فالأدب اليوناني القديم لم ينهض إلا بعد احتكاكه بثقافة قدماء المصريين، والأدب الروماني لم يستكمل نضجه إلا بعد احتكاكه بالأدب اليوناني، والأدب العربي نهض نهضته المعروفة وتعددت مناحيه واتسعت آفاقه بعد احتكاكه بالأدب الفارسي والثقافة اليونانية والرومانية، والأدب المصري الحديث يسير الآن في طريق النهوض والتسامي باحتكاكه بالثقافة الغربية خاصة وسائر الثقافات العالمية عامة).

ومن مزايا هذه النهضة التي نشأ الأديبان معاً في أبانها أنها جمعت ذخيرتها من احتكاك الثقافات، فكان لأدبائها زاد من الأدب الأوروبي عامة والأدب الإنجليزي خاصة، فاستفادوا صحة الأسلوب وجودة اللغة، واستفادوا سعة الموضوعات ودقة الأداء، وسلموا من اللوثة الأخيرة الهوجاء التي أعقبت جيلهم أو اندفعت في طريق هي أقرب إلى التفانين أو (التقاليع) كما نقول في لهجتنا البلدية، مع قلة الزاد من اللغة وقلته من الاطلاع.

والأديبان على نشأتهما في جيل واحد، يتجه كل منهما حيث تهديه سليقته ويسلك به مزاجه وملكات طبعه. فالأستاذ علي أدهم أقرب إلى منزع البحث والتفكير والدراسات والفلسفية التاريخية، والأستاذ عبد الرحمن صدقي أقرب إلى منزع الأدب والشعر والدراسات الفنية، وليس أدل على السليقة المنتظمة من أن ترى كليهما يثبت معالم هذا الاستعداد في كل أثر يخرج من لمه ولو كان في حيز المقالة القصيرة، فضلا عن

البحوث المطولات، وهكذا كانا في كتابيهما الأخيرين اللذين ظهرا على التوالي منذ أسابيع.

صدر كاتب الأستاذ علي أدهم ألوان من أدب الغرب ثم تلاه كتاب الأستاذ عبد الرحمن صدقي (ألحان الحان) أو سيرة الشاعر العباسي أبي نواس.

ففي كتاب الأستاذ علي أدهم تقرأ فصولا عن أدباء من الروس أمثال سالتيكوف وتولسبوي وترجينف وكريلوف، وفصولا أخرى عن أدباء من الطليان مثل ماتزيني وليو باردي وبابيني، وعن أناتول فرانس الفرنسي، وعن أونامونو الأسباني، وعن جيتي الألماني، وعن كارليل وويلز من كتاب الأدب الإنجليزي، وعن مترلنك البلجيكي، وعن مازاريك الشيكوسلوفاكي، وعن لافكاديو هيرن اليوناني الأيرلندي الذي سحرته روح الشرق من الغرب إلى اليابان.

فالكتاب بحقٍ ألوان من أدب الغرب كله على تعدد أجناسه وموضوعاته ومناحيه، ولا يخلو فصل من فصوله من فكرة مستقلة ورأي ناضج ووزن صحيح وفهم نافذ إلى اللباب، ويتسع المجال هنا للتمثيل بالكلمات والعبارات وإن لم يتسع للتمثيل بالعبارة المسهبة أو الفصل الطويل.

فمن عبارته التي تشتمل كل عبارة منها على حكم صحيح أو مقياس صادق، قوله عن الهجاءين في عصورهم أن (أكثر الهجاءين والساخرين لا يستطيعون الخلاص من أوهاق عصرهم والارتفاع فوق مشكلاته، ولكن الساخر الموهوب قد يستطيع أن يلمح المعنى الأبدي الخالد خلال ضجة العصر ومعمعان أحداثه) ومنها عن الشعوب والآداب إذ يقول في أحاديث تولستوي: (من الشعوب شعوبٌ آداب الأرستقراطية اشد تأصلاً في نفسها مثل العرب خاصة والأوروبية السامية عامة، ومنها شعوبٌ آداب الديمقراطية أبين في أخلاقها وأعرق في طباعها مثل الشعب الروسي السلافي).

ومنها في المقابلة بين جبابرة الأدب الروسي الثلاثة دستيفسكي وتولستوي وترجنيف أن (دستيفسكي يكثر في رواياته من التحليل ويسهب فيه إسهاباً ويصف أشخاصه من الداخل، وتولستوي تتعاون فيه القوتان: قوة التحليل والوصف الداخلي والقدرة على

توضيح المظهر الخارجي ورسم السمات البارزة والخصائص البادية، أما ترجنيف فمجال براعته الوصف الخارجي الدقيق، وهو يكتفي به ولا يسرف في التحليل، والذي يميز ترجنيف عن أرابه من الروائيين الروسيين هو براعته في البناء الروائي، وضبط النسب والتقاسيم، وتوزيع الظلال والأضواء، ووضوح الحبكة الروائية).

وهذه تفرقة بين الأدباء الثلاثة بالغة في الدقة والصدق والإحاطة والإنصاف.

ومن عبارته الجامعة التي هي أنسب الحقائق للزمان الذي نحن فيه: (هناك ما هو أسمى من الشعب ألا وهو الإنسانية. وإذا شئت العقل).

ومنها في وصف أدب أناتول فرانس: (قد امتاز أدبه بخير الصفات التي عرف بها الأدب الفرنسي بوجه عام، وهي دقة التعبير وسلاسته، ووضوحه وإشراقه، مع رشاقة اللمسات، والتزام الاعتدال، ومجافاة الغلو والإسراف... وهو ساخر بارع يتخذ سخره قالب البساطة والتواضع، فهو لا ينكر الأشياء في عنف، ولا ينتقص أحداً في جفاء وشدة، وإنما يبتسم ابتسامة خفية مهذبة، ويتحدث في رفق ولين).

ومنها عن الأدب الأسباني: (لم تظهر في جنوب جبال البرانس حركة فلسفية ملحوظة أو نهضة علمية مأثورة، ويعلل بعض المفكرين الأسبانيين ذلك بتغلغل الفردية في نفوس الأسبانيين، لأن تلك الفردية المتمادية تعوق تحول الأفكار الشخصية إلى مذاهب اجتماعية... ويحاول الأدب الأسباني أن يصف الإنسان من حيث هو إنسان مكون من لحم ودم وأعصاب وعظام، ولا يطيق أن يحيله فكرة باقية).

وقد استطاع الأستاذ أدهم أن يعجب بالساخر أناتول فرانس دون أن يعدى باستخفافه، وأن يعجب بالمتشائم ليو باردي دون أن يتشاءم مثله، وأن يعجب برجال العزم دون أن ينسى فضل التردد في تكوين الأفكار، وتلك علامة واضحة من علامات الفكر المستقل الذي يستطيع أن يفتح نوافذه لجميع جوانب الحياة، دون أن يستغرق في جانب منها أو يعطيه فوق حقه من التقدير.

أما الأستاذ عبد الرحمن صدقي فقد رتب أبا نواس ورتب عصر أبي نواس، فكان في تنسيقه للمتفرقات معيناً على وحدة النظر إليها، وتقريب أسباب النظر فيها والحكم

عليها. فتكلم عن الحانات في عصر الشاعر بين عامة وخاصة، وتكلم عن مجالس الشراب في الأديرة والقلايات، وعن الغزل والسماع، وعن ملاهي مصر والشام والعراق ومنها حرب الأزهار. وشفع التاريخ بالشواهد الشعرية من ديوان أبي نواس على الأكثر ومن دواوين بعض الشعراء الآخرين حيناً بعد حين. فيقال بحق أن أبا نواس في ملاهيه وخمرياته يعرف من هذا الكتاب كما لا يعرف من كتاب غيره. وقد أخذ الكاتب نفسه بهذا الغرض دون غيره فقال في صدر كتابه: (هذه صورة شاعر من أكبر شعراء العربية في ساعات لهوه، وما كانت لتغنينا لولا ما أوحت إليه من روائع فنه. فإذا نحن قصرنا القول هنا على مجالس شرابه، ومن حوله غلمانه وقيانه، فذلك أن الخمر كانت عروس شعره، بل هي شيطانه).

وقد وفى الكتاب بهذا الغرض من ناحية الترتيب والتبويب على الخصوص.

والذي يطلب منا أن نلاحظه عرضاً في سياق التعقيب على (ألحان الجان) أن مؤلفه الأديب تجاهل كل رأي لنا في موضوعات كتابه ولا سيما رأينا في خمريات الخيام وخمريات المعري وعلاقتهما بخمريات أبي نواس، مع أنه يعلم هذا الرأي حق العلم ويقرر فحواه كل التقرير، وهو أن سكر الخيام هرب من مشكلة فلسفية، وأن سكر النواسي عكوف على لذة حسية، وقد عقد لهذه المقارنة فصلاً خاصاً في كتابه، وأتبعه بفصل عن المعري وما قاله في الخمر، وحرص على رد الآراء إلى أصحابها في الهوامش وثبت المؤلفات، ولعله قدر أن الإغضاء عن ذكر (العقاد) يرضي أناساً كان إرضاؤهم يومئذ مما يعنيه.

إلا أننا نشير إلى هذا التجاهل الذي لا عجب فيه لنقول إنه ينفعنا ولا يضيرنا، فلا يقولن قائل مع هذا أن العقاد يعطي فوق حقه من معاصريه، بل به - أو عليه - أن يقول: إن حقه قام على رغم الجهلاء والمتجاهلين، وأنهم لو استطاعوا لأنكروه، ولكن إنكاره بحمد الله مما لا يستطاع.

تلقيت من الأستاذ صاحب التوقيع رسالة جاء فيها: (أن العالم الطبيعي أدوين ريد تحدث مستخفاً برؤيا رآها في منامه وهي صليب كتب عليه أسمه ويليه أنه توفى في 7 نوفمبر سنة 1910 ولم يحن ذلك اليوم حتى فارق الحياة وكتب على صليب فبره اسمه بذلك التاريخ.

ثم نقل من كتاب الأرواح للشيخ طنطاوي جوهري كلاماً فحواه أن الدكتور جيبية رأى في منامه مكتبة عامرة لجاره لم يرها ولم يسمع بها من قبل، وتصفح عناوين الكثير من كتبها، ثم ذهب إلى الدار ليرى مبلغ صحة رؤياه، فإذا تلك المكتبة بعينها والكتب بعناوينها حتى أثاثها كما شاهده في النوم بلا اختلاف.

ثم نقل عن الجزء الخامس من مجلد الهلال الخامس والخمسين حلماً فصله الكاتب الخطيب المبين الأستاذ محمد توفيق دياب بك وذكر أنه رآه بتفصيله في اليقظة بعد ذلك بيومين.

وأضاف الكاتب إلى ما تقدم خلاصة حلم رآه فقال: (ولي رؤيا عجيبة وهي أنني تحدثت مع صديق في أمور اجتماعية وإذا به يستشهد بمقطوعة من أرصن الشعر وأسلسه وأبلغه. حفظت بعضها مع العلم بأنني بطيء النظم لا أكثر من تعاطيه، وكنت متوجهاً بكليتي للاستماع مع الإعجاب الشديد. ويقال أن ليس للإنسان إلا عقله الباطن عند النوم، وكان عقلي الباطن كما علمت متوجهاً للإصغاء وتتبع ما يلقى عليه لا غير، ويقال أن الإنسان لا يفكر بشيئين في آن واحد. . . تصور أنك تسمع لخطيب وأنت متتبع لأقواله بكل إعجاب: هل يجوز الادعاء بأن ما تسمعه من بنات أفكارك؟ إذن من هو الناظم؟ وهل هو أنا؟ وقد برهنا على استحالة ذلك؟. . وكيف يتم صدق الرؤيا لحوادث المستقبل البعيدة عن المصادفات، والتي لم تكن أصداء لماض قريب أو بعيد ولكنه تنبؤ بمستقبل مجهول؟. .

عبد الجبار محمود الوائلي

(بغداد) خان الشبندر الجديد

شيء واحد يمكن أن يقال على سبيل التحقيق في الجواب عن هذه الأسئلة: وهو أن الجزم ينفي هذه الروايات على اعتبار أنها مستحيلة الوقوع إنما يكون نفياً باطلاً لا يعتمد على سند من العلم ولا من البراهين المنطقية.

فوقوع الأنباء على هذه الصورة ليس بالمستحيل.

ومن قال باستحالته وجب أن يثبت لنا أنه على علم تام بأسباب الاتصال بين كل نفس ونفس وكل مادة ومادة أو كل نفس ومادة في هذا العالم الذي نعيش فيه.

وليس في وسع أحد أن يزعم أنه على علم تام بأسباب الاتصال بين مادة ومادة في عالم المكان، ودع عنك صلات النفوس والعقول التي لا تقع تحت الحصر ولا يحيط بها العيان.

ففي هذا الفضاء الشاسع أشعة من النور لا تراها العين وهي مع ذلك تنفذ في المعادن الصلاب وتؤثر في الأحياء وغير الأحياء؛ وبعض هذه الأشعة يعرف بالآلات وبعضها لا يعرف بغير التقدير والترجيح، وكلها لا تغنينا شيئاً في بيان سبب التأثير الذي يقع من جرم على جرم آخر في أجواز الفضاء الرحيب. فما هي قوة الجذب؟ وما هي قوة الدفع؟ وما هي قوة الإشعاع؟ ولماذا يكون الإشعاع حركة سارية تنطلق من الذرة المشطورة فتعصف بالقوى؟ وما الذي يتحرك حين يحدث هذا الإشعاع؟ هل الحركة هي القوة أو الحركة نتيجة القوة؟ وكيف تحدث هذه أو تلك أو تنتقل بالمقدار الذي يرصده الراصدون؟

كل هذه أسئلة لا يقطع المجيب عنها بجواب مفروغ منه متفق عليه، وهي مع ذلك أسئلة عن النور أي عن المثل الأعلى للوضوح والظهور فيما تقع عليه العين ويتمثل به اللسان.

فالذي يزعم لنا أن أسباب الاتصال بين نفس ونفس، أو بين عقل وعقل، محصورة محدودة يمتنع كل ما عداها، فهو مدع بما ليس في علمه ولا في أحد من البشر، ويلزمه دليل ما يدعيه ولا دليل هناك.

لكن هل يجوز لنا أن نبني على هذا أن تلك الأنباء قطعاً من إيحاء عقل لعقل أو رسالة روح إلى روح؟

أن أسئلة كثيرة تلزمنا قبل أن نخلص إلى هذا القول على وجه التحقيق، ولنضرب المثل بما رواه صاحب الخطاب عن إدوين ريد.

فهل رأى إدوين ريد نبوءات أخرى غير النبوءة بيوم وفاته؟ وهل رأى غير نبوءات مثل نبوءته بيوم الوفاة؟

إن كانت إدوين ريد هي النبوءة الوحيدة التي صدقت فهناك محل للسؤال: لم لم تتهيأ روحه لمعرفة الغيب إلا في هذه الحالة؟

وإن كانت هي واحدة من نبوءات كثيرات كذبت كلها ما عدا هذه النبوءة فاحتمال المصادفة هنا يخطر على البال إلى جانب الاحتمال الآخر: وهو تلقي الرسالة من عالم الروح. ويوم (7 نوفمبر سنة 1910) كأي يوم آخر في أيام السنين، لا موجب لاستثنائه ولا موجب للقطع بأن الإنباء به من توفيق المصادفات وقد يجوز أن ألف إنسان غير إدوين ريد هذه التواريخ كما سجل تأريخ (7 نوفمبر سنة 1910)؟

وإنما تخرج هذه الأنباء من عالم الغرائب والمصادفات إلى عالم الحقائق المتواترة إذا أمكن تطبيقها تجارب العلوم؛ وليس هذا التطبيق بالميسور في مسائل العقل والروح، لأنك تستطيع أن تحكم مادة ككل مادة، وأن التجربة فيها تتكرر على منوال واحد أو مع اختلاف جدة يسير. ولكنك لا تستطيع أن تحكم بأن كل عقل ككل عقل في الخصائص والآثار. فيجوز أن روحاً تتلقى وروحاً أخرى لا تتلقى. ويجوز أن حالة التلقي لا تطرد في جميع التجارب على نمط واحد.

وهنا موضع الإعضال في تعميم الحكم على مسائل العقول والأرواح.

فغاية ما ينتهي إليه اليقين في هذه المعضلة أن الاتصال بين العقول أو بين الأرواح غير مستحيل، ولكنه كذلك غير محتوم من الأمثلة التي تذكر في هذا السياق، وبخاصة إذا نحن أحضرنا أن الرواية عن المنام تتسع لكثير من التحريف والانحراف، لأن المنام بطبيعته غير مثبت للمراجعة والتأكد من الصور الغامضة التي تتلاحق فيه، وقد يتممها الخيال بعد وقوع الحوادث التي تشبهه في عالم اليقظة، وإن تقاربت المسافة بين رؤية اليقظة ورؤية المنام.

فيجوز أن الرؤى التي أشار إليها الكاتب رسائل من روح إلى روح، أو من العقل المحيط إلى عقول الآحاد. ولكن الجزم لا تكفي فيه هذه الرؤى ولا تلك الروايات.

أما نظم القصيدة في المنام وتخيل الإصغاء إليها من صديق فهو ظاهرة مختلفة تكفي التجارب النفسانية لتفسيرها ولا استحالة فيها على الإطلاق.

لأن نظم الشعر في النوم يحدث لغير قليل من الشعراء، وقد روى عن كولردج الشاعر الإنجليزي أنه نظم قصيدة مطولة من أجود شعره وهو نائم، ولست أستبعد ذلك. لأنني تتفق لي أبيات من الشعر أنظمها في المنام وأنا مشغول الذهن بالنظم أو غير مشغول، ولإن لم يتفق لي في هذه الحالة نظم المطولات.

أما استحالة النظم والإصغاء في وقت واحد فليس بواقع. لأن الإصغاء تخيل لا حقيقة له في الخارج، وكل ما فيه أنه هو الصورة الرمزية التي اتخذها الوعي الباطن لظهور تلك الأبيات فيه.

ومن طبيعة الأحلام أنها رمزية تتخيل المعاني والمؤثرات في صورة المحسوسات. فيبدو للمكروب في حلمه أن عدواً مطارداً يشدد عليه الخناق، وأن وحشاً مفترساً يبطش به في مكان لا مهرب منه وهكذا يتخيل الوعي الباطن أنه يصغي إلى متكلم وهو الذي ينظم ما يصغي إليه في الخيال.

وبعد فلا استحالة - حتى أثناء اليقظة - في تسجيل العقل الباطن شيئاً والتفاته مع الحس إلى شيء آخر.

فقد جربنا جميعاً أن نستغرق في التفكير ويمر بنا إنسان نعرفه فلا نلتفت إليه. ثم نذكر أنه قد مر بنا بعد انتهاء حالة الاستغراق، وقد نذكر أنه قد حيانا بكلمات نحفظها ونحسب أننا لم نسمعها حين فاه بها، ونحن قد سمعناها وسجلناها على غير انتباه.

ولا حاجة بنا في هذه الظاهرة إلى فرض المصادفات، لأن الواقع في أمثال هذه الظاهرة متكرر متواتر يمكن القياس عليه. أما الإنباء بالمجهول فشاطئ الأمان فيه أنه لا إثبات بغير دليل يقبل التكرار والتواتر، ولا إنكار بغير دليل كذلك الدليل. وقد نرجح الإثبات بغير دليل على الإنكار بغيره. لأن المنكر المتعسف يغلق الباب على ما سيعلم في المستقبل، ولا يزيد المثبت المعتسف على الخطأ في الواقع كما رآه أو تخيل أنه رآه...

قد يغني التمثيل حيث لا يغني الدليل، ولاسيما في تلك المسائل التي تتفق فيها الآراء ولا يقع الخلاف عليها في الحقيقة إلا لاختلاف الأسماء.

ومن هذا القبيل مسألة الحكم على المذهب الرمزي بيني وبين الكاتب الألمعي الأستاذ فريد بك أبو حديد.

فقد سألني مندوب (الزمان) عن هذا المذهب فقلت له: إن كلمة الأدب الرمزي كلمة سخيفة؛ لأن الأدب قبل كل شيء إفصاح، فمن عجز عن الإفصاح فأولى أن يترك الأدب. ومن كان لا يتكلم إلا بالرموز فخير له أن يخترع له لغة أخرى غير هذه التي تواضع الناس على التفاهم بها. وليخترع إن استطاع نوعاً من الهيرغليفية القديمة تغني فيها الصور والإشارات عن الحروف والكلمات).

ووجه المندوب هذا السؤال إلى زميلنا الأستاذ أبي حديد بك فقال: (لا أوافق الأستاذ العقاد فيما ذهب إليه بخصوص الأدب الرمزي؛ فإن كان هذا الأخير من نوع بيجماليون لبرناردشو، وأهل الكهف لتوفيق الحكيم، وتاييس لأناتول فرانس، فإنه يعد من أسمى أنواع الأدب. ولعل اختلاف الرأي بين العقاد وبيني يرجع إلى أن الصورة التي في ذهني عن الأدب الرمزي قد تغاير تلك الصورة التي في ذهن العقاد عنه).

وهكذا أفاد تمثيل الأستاذ فريد للأدب الرمزي المقبول عنده في التقريب - بل في التوحيد - بين القولين.

فكل هذه الروايات التي تعجب الأستاذ تعجبني، وترتقي عندي إلى المرتبة الأولى من فن المسرح والرواية.

ولكني لا أحسبها من أدب (المذهب الرمزي) الذي تكثر الدعوة إليه بين الفرنسيين خاصة في هذه السنوات الأخيرة، لأنها لا تعمي ولا تتعمد التلبيس، ولكنها من أصرح ما

يقرأه القارئون وإذا توسعنا في التعبير فهي عندي من الرمز السائغ وليست من الرمز الممنوع.

لأنني - حين أجبت عن ذلك السؤال - عنيت الرمز الذي يلجأ إليه الكاتب عمداً وله مندوحة من الإفصاح، أو عنيت الرمز الذي يهرب من النور وليست له معذرة في الهرب منه.

أما الرمز على إطلاقه فليس هو بممنوع ولا مستهجن، وقد بينت أنواعه في مقال بمجلة الكتاب نشر في أول السنة الماضية فقلت فيه بعنوان (مسوغات الرمزية)!

(إن التعبير بالرموز عادة قديمة في تعبير الإنسان، بل عادة قديمة في بديهة الإنسان. فالحالم مثلا يعبر في منامه عن شعور الضيق أو الخوف بقصة رمزية. . والكاتب الذي لم يعرف الحروف الأبجدية يرمز إلى المعاني بالشخوص والرسوم. وكهان الديانات يرمزون ويعمدون كثيراً إلى الكنايات والألغاز. . والنساك المتصوفون يرمزون لأنهم لا يستوضحون المعاني الغامضة التي تجيش بها نفوسهم في حالة كحالة الغيبوبة. . . وكان بعض الدول يقهر الرعية على عقيدة لا يدينون بها وقد يدينون بغيرها، فيشيرون إلى عقائدهم برموز يفهمونها. . وقد يكون الرمز اختصاراً لعبارة مفهومة أو صورة ظاهرة. . . فالرمز شيء مألوف في تعبير الإنسان وفي طبيعة الإنسان، ولكنه مألوف على حالة واحدة لا تخلو منها معرض الرمز والكناية، وهي حالة الاضطرار والعجز عن الإفصاح. . فإذا لوحظت هذه الحالة فالمز أسلوب متفق عليه لا يحتاج إلى مدرسة تنبه الأذهان إليه. فالخيالي لا يستشير مدرسة من المدارس لتشير عليه أن يحلم بالصور والتشبيهات. . . والشاعر لا يعاب إذا مثل لنا الكواكب والأزهار فألبسها ثياب الأحياء. ومن ضاق به اللفظ فعمد إلى التعليل والتشبيه فالناس لا يحسبونه من هذه المدرسة أو تلك؛ لأن المدرسة التي يصدر عنها في هذه الحالة هي مدرسة البديهة الإنسانية حيث كان الإنسان.

هذه الرموز الطبيعية هي الرموز التي نعجب بها كما يعجب بها الأستاذ فريد.

أما الرموز التي وصفناها بالسخف فهي تلك الرموز الملفقة في غير حاجة ولغير علة، إلا ذلك الهراء الذي يتحدثون فيه عن (اللاوعي). . . و (اللاشعور)، ويقولون إنهم يعبرون به عما لا يعيه العقل ولا يحيط به الحس الظاهر، وهي جهالة منهم يسوقهم إليها أن الكلام عن (اللاوعي) وعن (اللاشعور) شيء جديد، وكأنهم يحسبون أن الإنسان قد خلق مجرداً من هذا (الوعي الباطن) أو هذا الشعور الذي لا يعي نفسه قبل أن يتكلم عنه النفسانيون المعاصرون.

والواقع أن (اللاوعي) قديم في الإنسان، وأنه قد صدر عنه في تخيله وتفكيره قبل أن نطلق عليه هذه الأسماء، وإذا كان المعاصرون قد كشفوه أو أطلقوا عليه الأسماء فذلك أدعى إلى كشفه وتوضيحه، لا إلى طغيانه على العقل والحس وإلغاء هذا وذاك كأنهما معطلان في تعبير الإنسان وتفكيره، عاجزان عن الإبانة والأداء.

فالتعمية المقصودة لغير علة هي الرمزية السخيفة التي ننكرها ولا نسيغها، وهي وليدة التشدق بالمبتدعات الحديثة في مذاهب علم النفس عن غير فهم ولا تمييز بين ما هو حديث في الكشوف العلمية وما هو حديث في طبيعة الإنسان.

إن الكلام الحديث عن طبيعة العقل كالكلام الحديث عن طبيعة النظر أو حقائق النور والإضاءة، ونحن لا نغير نظرنا إلى الأشياء لأننا عرفنا عن دقائق العين ما لم نكن نعرف، وكذلك لا نغير شعورنا بالدنيا لأن علماء النفس أطلقوا على الملكات النفسية فينا أسماء لم يعرفها الأقدمون.

ولكن هذه الطائفة التي تسمى نفسها بالمدرسة الرمزية تظن أننا قد خلقنا خلقاً جديداً بعد ظهور تلك المصطلحات على الألسنة فتلغي ما كان من تفكير وتعبير لغير سبب، وتتعمد أساليب التعمية لأنها سمعت أن الوعي الباطن غير الوعي الظاهر، وهما في الحقيقة قد كانا كذلك منذ أول الزمان.

فليكن في الأدب (رامزون)، لأن الرمز أقرب إلى التوضيح والتأثير.

أما الرامز الذي تظهر له الحقائق فيضع يديه على عينيه لكي لا يراها، فهو لا يرينا شيئاً قط يستحق أن نراه.

وقد سألني مندوب الزمان أيضاً عن كلية الآداب، فقلت له إن هذه الكلية لم تخرج أديباً واحداً منذ نشأت، وأن الشبان الذين نبغوا منها في الأدب قد نبغوا بجهودهم وملكاتهم على الرغم من سوء التعلمي هناك، وقيامها في الغالب على قواد الانتفاع وحب الظهور.

وسئل الأستاذ أبو حديد فقال: (أوافقه بتحفظ. وهذا التحفظ يرجع إلى أن الجامعة المصرية وليدة ربع قرن فلا ننتظر منها بعد ما ننتظره في ربع قرن آخر، وأملي أن تكون النتيجة طيبة).

ولست أريد أن أخالف الأستاذ في هذا التحفظ إلا بما يرضيه ويرضي الحقيقة.

فالأستاذ أبو حديد من خريجي مدرسة المعلمين العليا، وهذه المدرسة قد أنشئت لتخريج المعلمين ولم تنشأ خاصة لتخريج الأدباء.

ولكنها - مع هذا - لم تنقض عليها سنوات حتى أخرجت للعربية أدباء من طراز محمد السباعي وعبد الرحمن شكري وإبراهيم المازني ومحمد جلال وكامل سليم وأحمد زكي والعبادي وعوض محمد وفريد أبي حديد ومحمد بدران.

فالمسألة إذن مسألة البيئة والاستعداد لا مسألة الزمن الطويل أو القصير.

ولا فضل لمدرسة ننتظرها خمسين سنة لتخرج لنا أديباً أو جملة أدباء؛ فإن تعليم المدرسة برنامج محدود السنوات، وليست هي أمة تتولد فيها الأجيال وتحسب أطوارها بالعشرات من السنين.

وإذا تم برنامج بعد برنامج ولم نشعر لتمامه بأثر في النهضة الأدبية فذلك هو الإفلاس بعينه، أو ذلك هو الدليل على أن الأديب الذي يخرجه لنا نصف قرن من الزمان هو وليد الأمة في تطورها وليس وليد المدرسة التي كان ينبغي أن تعطيه ثمرتها في بضع سنوات.

حقق الله أمل الأستاذ في النتيجة الطيبة، ولكن قبل خمس وعشرين سنة إن شاء الله. !..